

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ
ÎNCERCARE ASUPRA FILOZOFIEI TRADIȚIONALE
TRATAT DE ONTOLOGIE

SCRISORI DESPRE
LOGICA LUI HERMES

CONSTANTIN NOICA



III 253.911

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU” IAȘI

III 253.911

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ
SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES

Această carte a fost realizată cu sprijinul financiar al
FUNDAȚIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ
(Open Society Foundation).

Opiniile exprimate în cuprinsul său nu reflectă opiniile
sau punctele de vedere ale Fundației.

Colecția
CĂRȚI FUNDAMENTALE
ale
CULTURII ROMÂNE

Coperta
CĂTĂLIN POPA

Colecție inițiată, coordonată și finanțată de
Fundația Soros pentru o Societate Deschisă România

CONSTANTIN NOICA
Devenirea într-o ființă
Scrisori despre logica lui Hermes
© Alexandra Wilson-Noica

© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta ediție

ISBN 973-28-0880-2

602
CONSTANTIN NOICA

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ
Încercare asupra filozofiei tradiționale
Tratat de ontologie

•
SCRISORI DESPRE
LOGICA LUI HERMES

Studiu introductiv
SORIN LAVRIC



146572
B.C.U. - IASI

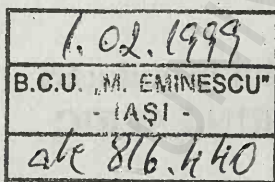


HUMANITAS
BUCUREȘTI

1/Noice, C/

111.1

16



Filozofie română
Ontologie
Logică
Cunoscință filosofică
Noice, Constantin

CUPRINS

<i>Studiu introductiv</i>	9
---------------------------------	---

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

<i>Cuvînt înainte</i>	49
-----------------------------	----

Vol. I. Încercare asupra filozofiei tradiționale	51
---	----

<i>Introducere</i>	53
--------------------------	----

1. Cercul în conștiința filozofică	57
--	----

2. Cercul în filozofia spiritului	(74-77)
---	---------

A. Cercul în tabla categoriilor	77
---------------------------------------	----

3-B. Cercul în dialectică	102-113
---------------------------------	---------

<i>Ethosul neutralității</i>	140
------------------------------------	-----

<i>Ethosul orientării</i>	149
---------------------------------	-----

3. Cercul în filozofia ființei	155
--------------------------------------	-----

Devenire și ființă	155
--------------------------	-----

Devenirea întru devenire	164
--------------------------------	-----

4-Devenirea întru ființă	167-186
--------------------------------	---------

Încheiere	184
-----------------	-----

Vol. II. Tratat de ontologie	187
<i>Introducere</i>	<i>189</i>
1. Ființa în cele ce sînt	195
1. Nimic din ce este nu exprimă ființa	195
2. Ființă însă nu este, fără ultimul dintre lucrurile ce sînt	197
3. Aceasta înseamnă că ființa nu poate fi căutată altundeva	199
4. Dacă ființa e privită ca altundeva și incoruptibilă, ea nu este	203
5. Se poate deci spune: singură ființa nu este, tot restul are parte de ființă	206
6. Tot restul are parte de ființă, în sensul deschiderii către ea	209
7. Dar deschiderea către ființă nu se face fără o închidere	214
8. Ce înseamnă o închidere ontologică	218
9. Închiderea ce se deschide este situația originară: un <i>semen entis</i>	221
10. Închiderea ce se deschide implică: tensiune, distensiune, cîmp ...	225
11. Închiderea ce se deschide ca tensiune: pulsția ființei în lucruri	230
12. Închiderea ce se deschide ca pulsație temporală	232
13. Închiderea ce se deschide ca distensiune spațială	236
14. Temporalitate, spațialitate, cîmp. Ființa din lucruri este eterogenă	239
15. Ființa din lucruri este o limităție, dar una ce nu limitează	242
<i>Excurs despre limităția ce nu limitează</i>	245
16. Ființa din lucruri ca expresie a generalității	256
17. Ființa din lucruri ca expresie a individualității	260
18. Ființa din lucruri ca expresie a determinațiilor	263
19. Modelul ontologic: un individual ale cărui determinații se convertesc în cele ale generalului	268
20. Abaterile de la modelul ontologic sînt regula realului	273
21. Precaritatea individualului care-și dă determinații. Criza generalului	278
22. Precaritatea determinațiilor ce se ridică la general. Criza individualului	282
23. Precaritatea generalului ce se întrupează în individual. Criza determinațiilor	286
24. Precaritatea individualului care se integrează în general. Suspendarea determinațiilor	290
25. Precaritatea generalului care-și dă determinații. Suspendarea individualului	295
26. Precaritatea determinațiilor ce se particularizează într-un individual. Suspendarea generalului	301
<i>Notă despre precarități</i>	305
27. Ființa din lucruri ca model interior	306
28. Ființa din lucruri ca model în realizare	309
29. Ființa în lucruri ca model realizat: devenirea	315
30. Devenirea ca primă instanță a ființei	321

2. Ființa de a doua instanță. Elementul	327
31. Devenirea și a doua instanță a ființei	327
<i>Excurs despre element</i>	332
32. Structură elementului	341
33. Lucrarea și natura elementului	344
34. Raporturile dintre elemente	348
35. Cum arată o lume a elementelor	353
36. Categoriile elementului	359
3. Ființa în ea însăși	367
37. Element și devenire	367
<i>Excurs despre devenire</i>	371
38. Devenirea ca element: devenința	376
39. Devenire, devenință, ființă	380

SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES

<i>Prefață</i>	385
----------------------	-----

Partea I

1. Scrisori despre logică în general	391
2. Ce înseamnă un câmp logic sau între logica lui Ares și logica lui Hermes	398
3. Viață și indiferență în logică	405
4. Clipa cea repede și logica	412
5. Disociația fundamentală	417
6. Toate stau sub o judecată	423
7. Ce este individualul	429
8. Triunghiul logic	435
9. Când mediul extern trece în mediu intern	440
10. Șase tipuri fundamentale de rostire	445
11. O explicație a silogisticii prin tipurile fundamentale de rostire	453
12. Semnificația deosebită a figurii a treia silogistice	458
13. În căutarea legii, sau infinitate contra infinitate — în locul inducției —	464
14. În căutarea cazului individual — în locul deducției —	470
15. În căutarea determinațiilor sau logica invenției	476
16. Arta integrării	482
17. Arta simbolizării	488
18. Sistem și închidere	494

Partea a II-a

19. Teoria mulțimilor secunde	503
20. Toate sfîrșesc la concept în mulțimile secunde	510
21. Doi clasici și logica lui Hermes	521
22. Adeverirea întemeiată sau synalethismul	528
23. Synalethismul determinațiilor	533

24. Synalethismul generalului	540
25. Synalethismul individualului	546
26. Structura oricărui synalethism	553
27. Nucleul oricărei formații logice: informantul	560
28. Cuvînt următor despre logica lui Hermes	569
<i>Conflictul formelor</i>	570
<i>Ontologie și logică</i>	571
<i>Forma logică</i>	572
<i>Teoria mulțimilor secunde</i>	573
<i>Synalethism și formalism dialectic</i>	574
<i>Synalethism și formalism logic</i>	575

Studiu introductiv

A supra imaginii pe care un filozof o lasă în memoria colectivă plutesc două primejdii. Cea dintâi, rod al estompării treptate a ceea ce se credea odată că definește personalitatea lui, anume opera, este ștergerea implacabilă a conturului gândirii sale. În locul ei va rămîne percepția afectivă, a unei cărți sau a unui gând, difuzată la întîmplare în mulțime, ca un fel de rumoare ce-i va molipsi treptat pe toți. Din acel moment, numele filozofului va declanșa un freamăt imperceptibil, dar generalizat, semn că sufletul unui popor e în viață. Ca orice reacție sufletească disipată prin contagiune, o astfel de rumoare va îndura capriciul modei și ingerința insidioasă, dar temeinică, a ideologiilor. Consecința va fi preschimbarea filozofului într-o prezență nedefinită, plutind parcă în aerul epocii, asemenea unui duh osîndit să rătăcească în neștire, din cauza neputinței de a mai avea un trup. Fără un chip al său propriu, duhul va putea împrumuta orice chip, după cum poruncesc toanele și imperativele societății. Azi va fi legionar cu apucături antisemite, propovăduind transfigurarea României prin foc și sînge, mâine va fi dușman al poporului, uneltind împotriva ordinii de stat, iar poimîine va deveni

prototipul docilităţii intelectuale faţă de opresiunea comunistă şi susţinătorul naţionalismului de tip cultural. Alteori, va îmbrăca masca unui întemeietor de şcoală şi iniţiator al unei mişcări culturale autentice, metamorfozându-se într-un spirit bîntuit de fantasma mîntuirii României prin cultură. Pentru ca apoi, supunîndu-se tresăririlor imprevizibile, cu aspect sinusoidal, ale dispoziţiei generale, duhul să fie cînd colaboraţionist, cînd cel mai influent intelectual român al celei de-a doua jumătăţi a secolului XX.

Din amestecul acestor nenumărate chipuri se va împleti constelaţia afectivă din aluatul căreia se va clădi fie soclul pe care îl vor aşeza cu evlavie unii, fie stîlpul desconsiderării la care îl vor ţintui alţii. Împins într-un fundal al scenei culturale, pe care nu mai poate păşi în persoană, va reveni printre protagonişti doar atunci cînd nevoia de a invoca o autoritate bună sau rea se va face simţită. Dar de fiecare dată cînd va fi invocat, sub unul sau altul din chipurile pe care le poate lua imaginea sa colectivă, numele lui va avea rostul de a aduce printre noi o justificare. Cei care îl vor slăvi o vor face din nevoia de a-şi alina insignifianţa, prin recurs la însemnătatea unui predecesor. Cei care îl vor minimaliza vor avea astfel un precedent, prin care propria lor mediocritate va deveni mai uşor de suportat.

Cea de-a doua primejdie presupune o orientare inversă faţă de prima. În numele unei obiectivităţi care nu există, se caută trasarea unui contur clar al operei filozofului, făcîndu-se uz de exigenţa rigorii nepărtinitoare a cercetătorului. Ceea ce se urmăreşte ar fi adevărul gol-goluţ, adică profilul înfăţişat cu exactitate infinitezimală, al gîndirii filozofului. Rezultatul ar fi o schelărie aridă de concepte, ridicată pe solul sfărîmicios al unei gîndiri exegetice, ce ar fi silită să-şi contrazică la fiecare pas motivaţia cu care a pornit la drum, şi anume aflarea adevărului. Cine cunoaşte cît de cît subterfugiile de care face uz o analiză pretins obiectivă a unei opere filozofice, cine ştie cîtă doză de simulare şi disimulare implică dorinţa de a potrivi noţiunile şi tezele într-o anumită simetrie şi nu în alta, acela va abandona cerinţa unei exegeze puse exclusiv în slujba obiectului de studiu. Nu poate exista o raportare obiectivă faţă de un filozof, cu atît mai puţin un criteriu de măsurare a valorii operei sale. Există doar eforturi de apreciere, soldate întotdeauna cu tot atîtea umilinţe provocate de constatarea că totul în filozofie se petrece pe seama unei prealabile seducţii. Din acest motiv, condiţia iniţială a oricărei înţelegeri este îndrăgirea şi, tot din această pricină, singurii filozofi care ajung să ne convingă sau nu, cu adevărat, sînt cei în privinţa cărora am fost înduplecaţi sau nu, mai dinainte chiar de a-i înţelege.

Cele două primejdii, deși pornesc din mișcări radical opuse ca sens, una mai curînd involuntară, a vulgului ce tinde spre cristalizarea unei atitudini de tip sufletesc, cealaltă cu precădere voluntară, a specialiștilor năzuind spre o opinie întemeiată, par să-și găsească remediul în același demers: alegerea căii de mijloc. O asemenea cale ar avea, pare-se, avantajul de a-i împăca și pe unii și pe alții, dîndu-le fiecăruia ceea ce își doresc. În realitate, o asemenea încercare, ipocrită în fond, ar însemna o cedare în fața ambelor pericole, cedare mascată de tentativa de a le topi pe amîndouă în ceva care să nu mai semene cu nici unul. Așa stînd lucrurile, singurul lucru ce-ți rămîne de făcut este ca, prin acel act de conștiință numit în mod convențional reflexie, să te străduiești să înțelegi filozoful, dar nu oricum, ci citindu-i cărțile cu ochii îndreptați către tine. În acest fel, vei lăsa imaginea gînditorului să se închege, dar nu de-a dreptul, ci doar pe măsură ce te îndrepti către ea. Dar cu acest pas ne aflăm deja în filozofia lui Noica.

Debutul scriitoricesc al lui Constantin Noica se petrece la vîrsta de 18 ani, adolescentul marcîndu-și gestul de incipiență gazetărească prin articolul „O poveste”, publicat în revista *Văstarul* a liceului Spiru Haret, în decembrie 1927. Dacă ar fi doar obligația uzuală de a indica cronologic începutul activității literare a lui Noica, atunci s-ar putea trece repede mai departe. Dar printr-o fericită întîmplare, căci de întîmplare e vorba și nu de altceva, Noica atinge în acest crochiu de proză filozofică o temă ce avea mai tîrziu să-l preocupe îndeaproape: tema povestirii, ca singur argument ce poate fi invocat în favoarea ființei. Sub sugestia unei lecturi din Oscar Wilde, Noica descrie existența a două lumi: una reală, cea a lucrurilor care sînt, despre care nu are nici un rost să vorbești, pentru că ea vorbește de la sine, prin propria sa prezență; și o lume ideală, a lucrurilor care nu sînt, dar despre care merită să vorbești, fiindcă altminteri n-ar exista. Cuvintele noastre, poveștile noastre au puterea de a înființa o lume, care există doar grație evocării ei. Tăcerea noastră cu privire la această lume ideală ar echivala cu desființarea ei. Atît și nimic mai mult. Peste ani, în *Devenirea într-o ființă* din 1981, Noica va da povestirii un sens radical opus. Nu există decît ceea ce poate fi povestit. Ceea ce nu poate fi povestit nu există. O asemenea pledoarie pusă în slujba ființei implică ridicarea povestirii la rang de singur argument ontologic, apt să arate că ființa este. Ființa este, trebuie să fie, de vreme ce putem vorbi despre ea. Căci de n-ar fi nu s-ar povesti. Deși formularea, în acest mod, a argumentului ontologic este inedită, ea ascunde o semnificație ontologică ce poate fi regăsită încă în *Sofistul* lui Platon. În acest dialog, cuvîntul

(*onoma*) este considerat ca avînd rostul de a da glas, în virtutea înrudirii etimologice, ființei lucrurilor (*on*). Cuvîntul poartă în sine ființa, astfel că tot ceea ce spunem angajează, într-un fel sau altul, ceea ce este. La fel și în *Devenirea întru ființă*, cuvintele sînt cele care nu creează ființa, ci doar o prelungesc, exprimînd-o.

Publicistica desfășurată de Noica între anul debutului și cel al apariției primei cărți, *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), este marcată de o risipă gazetărească specifică vârstei. Ca toți tinerii de talent, Noica scrie mai îngrijit decît s-ar cuveni anilor săi, dar mai nestrunit decît avea s-o facă mai tîrziu. Adolescentul nu are încă migala și rigoarea unei metode, nelipsindu-i însă patima manierei de a ataca o problemă. Este estetic prin zelul expresiei, fără a fi totodată străpungător prin logică. Știe, sau mai degrabă presimte, că pentru a scrie bine trebuie mai întîi să scrie mult. Ceea ce va și face. Va scrie mult și despre orice, ca sub apăsarea unei furii, adesea de nestăpînit, a scrisului. Se va lăsa pradă tuturor temelor zilei. O carte, un film, un eveniment monden sau o polemică culturală devin, rînd pe rînd, obiectul vervei sale. Adolescentul Noica se joacă parcă, lăsîndu-se în seama voluptății de a se manifesta cu orice preț. E în pas cu vremea și cu moda gazetărească interbelică, reacționînd prin scris la tot ce îi oferă spectacolul lumii. Este malițios pe alocuri, patetic în alte părți, dar pretutindeni ironic. Acest lucru surprinde de la bun început la tînărul publicist Noica: ironia, ca semn al inaptitudinii sau nehotărîrii de a se implica. O inaderență constituțională îl împiedică să se plieze cu toată ființa pe temele circumstanțiale, pe care le abordează. Ceva nelămurit, ca o putere nevăzută răzbătînd din adîncurile ființei lui, îl ține deoparte, și deși scrie cu ușurință pentru că scrie dezinteresat, o undă de reținere, de rezervă circumspectă se simte în cronicile și însemnările presărate puzderie în revistele și ziarele epocii. Trăiește însă bucuria unui joc literar ce-i dă iluzia că, putînd să scrie ceva, are implicit și ceva de spus. Într-un cuvînt, Noica este în plină perioadă a virtuozității goale, a gestului făcut de ochii celorlalți, dar lipsit de consistența unei atitudini logice. Stridențele de ton nu lipsesc, dar ele se îmbină cu ecouri prevestitoare ale filozofului de mai tîrziu. „Viața, de altfel, n-are altă valoare decît pasională”¹ scrie Noica în 1929, pentru ca în același an să conchidă: „O idee, pentru a se putea configura în lumea reală, trebuie să fie dinamică”.² Nesăbuința vârstei se face simțită cînd Noica, îndemnat de o îndrăzneală exclusiv patetică, se încume-

¹ Articolul „Sportul legiferat” în *Ultima oră*, an I, nr. 119, 23 mai 1929.

² Articolul „Monstrul” în *Ultima oră*, an II, nr. 141, 18 iunie 1929.

tă să răspundă tăios, trimițînd săgeți de un sarcasm măsurat, unor personalități culturale consacrate. Polemizează cu George Călinescu, umilit fiind de afirmația criticului literar că un fetus precum Noica nu are dreptul să judece opera altora, cîtă vreme nu a apucat să aibă el însuși o operă. Îl critică cu vervă vituperantă pe Nichifor Crainic, nemulțumit fiind de orientarea pe care teologul o imprima-se revistei *Gîndirea*. Îl contestă în întregime pe Ion Minulescu, se revoltă împotriva unor poezii, socotite submediocre, ale lui Tudor Arghezi, exaltîndu-se în schimb pe seama unor poeți și prozatori, de al căror nume astăzi nu se mai știe nimic. Doar față de Iorga, fistîcit de copleșitoare anvergură a Apostolului, tînărul Noica nu putea să a avea o ținută rebelă.

Alteori, îndreptîndu-și atenția spre decorul mai domestic al vieții cotidiene, se năpustește asupra celei ce fusese aleasă Miss România a anului 1929, revoltat de intemperanța hotărîrii acesteia de a-și scrie, în ciuda lipsei de talent literar, amintirile. „După o pasionată așteptare, scandată de afișele de pe stradă și apariții pe la diverse spectacole, Miss România a început în sfîrșit să literaturizeze. Își scrie viața. Dacă Eminescu a neglijat să-și romanteze biografia, dacă asupra marelui Foch vor trebui să scrie alții, zîna munților, a apelor, a plaiurilor și a oilor românești nu trebuie să uite s-o facă. (...) Și oamenii aceștia care i-au pus cu sila tocul în mînă ori i-au transcris cu grijă reminiscențele n-au nici un pic de judecată. Căci ceea ce interesează în cazul inculpatei este doar că astăzi e o femeie frumoasă. Ce a fost altădată, s-o lăsăm pe ea să-și aducă aminte cînd n-o să mai fie ce este astăzi. Cînd ți se va ierta, biată M. D., că ești cea mai puțin urîtă între urîte?”³ Această rafală de misoginism, izbucnită în numele unei exigențe culturale pe care Noica, străduindu-se s-o aplice mai întîi asupra lui însuși, o răsfrîngea deopotrivă asupra semenilor, este semnul patognomonic al intransigenței de care putea da dovadă un tînăr hotărît să facă cu adevărat cultură. În spațiul culturii nu se intră oricum, ci numai printr-un act premeditat de voință. Trebuie mai întîi să vrei să ai spirit pentru ca, într-o zi, să ajungi să-l ai. Cultura nu se face de la sine, ca o prelungire firească a înzestrării native, iar filozofia cu atît mai puțin. Cel ce s-a hotărît să trăiască cultural trebuie să lase în urmă orice determinație naturală a ființei sale. Dar a cultiva iluzia că poți reuși în cultură doar pentru că natura te-a favorizat, făcînd din tine un exemplar reușit, înseamnă a da dreptul biologiei să se înstăpînească asupra spiritului. În cultură, orice merit în înțeles uman

³ Însemnări publicate în *Vremea*, an II, nr. 58, 11 aprilie 1929.

nu se poate obține decît împotriva naturii umane. O societate în care frumusețea fizică este percepută ca merit, ba mai mult, în care se caută convertirea ei într-o virtute culturală, este o comunitate strîmb întocmită. O femeie frumoasă sau un bărbat frumos pot reprezenta cel mult apoteoza unor fapte biologice, dar în nici un caz izbînda unor ființe culturale. De această convingere, încheată de timpuriu, Noica nu se va lepăda nicicînd. E drept că, în *Eseuri de duminică*, Noica va recunoaște femeii privilegiul iubirii, declarînd femeia ca singura ființă care știe cu adevărat să iubească. Numai că iubirea, aidoma suferinței, ține de suflet, fiind în consecință neproblematică. A te pierde în nesfîrșite tribulații, pe seama unui sentiment prin care se exprimă glasul speciei, înseamnă a uita că în cultură este vorba întotdeauna de individ, cu spiritul lui, și nu de specie, cu instinctul ei. În *Jurnalul filozofic* din 1944 ideea revine, aproape fără nici o modificare de nuanță. „Cînd vorbesc de viața instinctuală, femeile se gîndesc la un singur instinct. Ele nu pot vedea mai mult. N-au voie. Ele nu trăiesc viața: o perpetuează numai“, pentru ca în 1983, în *Jurnalul de la Păltiniș* al lui Gabriel Liiceanu, Noica să mărturisească: „Sportivii și femeile frumoase îmi fac pur și simplu milă. Îi vezi cum se chinuie să trăiască în clipa favorabilă, în Kairós, în prilejul favorabil, să-și trăiască «forma optimă»; terorizați mereu de un «încă» și de spaima declinului, de vidul care te pîndește cînd mizezi totul pe asta! În timp ce în spirit totul este creștere neîncetată“. Ca o încheiere a privirii necomplete, aruncate de filozof celor ce se raportează la cultură ca la ceva exterior, Noica își integrează viziunea în schema modelului ontologic, notînd în *Jurnalul de idei*: „Dacă nu ești un individual-general, nu ești nimic; te preia statistica. O femeie frumoasă e de la sine un individual-general. Dar numai «de la sine», adică de la natură. Prin moralitate și cultură e altfel“.

În preajma vîrstei de 18 ani, Noica îl citește pe Kant și trăiește, după cum singur va mărturisi în fișa clinică din *Șase maladii ale spiritului contemporan*, un rapt filozofic. Din acel moment, ispitele ce-l încercaseră pînă atunci, poezia și geometria, pier, lăsînd locul uneia singure: gîndirea speculativă. Răpirea fără putință de întoarcere în orizontul gîndirii conceptuale îi va declanșa adolescentului începutul angajării cu toată ființa pe calea filozofiei. Fascinația pe care o exercită lumea conceptelor asupra lui are menirea de a-i induce tînărului o veritabilă metamorfoză interioară. Inaderența față de lume sporește și, în plus, se ivește o simptomatîcă insatisfacție față de el însuși. Își conștientizează brusc limitele, dîndu-și seama, în lumina unei deloc pîrtinitoare analize de sine, că nu se iubește.

Își mai dă seama că omul, dacă este lăsat în voia pornirilor sale firești, își dizolvă și dramul de personalitate cu care a fost înzestrat. Soluția pe care o întrezărește este una singură: filozofia, percepută ca instrument de transfigurare a ființei umane. O filozofie, oricât de temeinic ar fi făcută, dacă nu ajunge să-ți schimbe ființa din rărunchi, este o filozofie făcută degeaba. În schimb, o filozofie în urma căreia spiritul pătrunde în carne, omul devenind pe de-a-ntregul o stare de spirit, este singura formă de înnobilare a ființei umane. Un orgoliu cultural nemăsurat se va isca în Noica, însoțindu-se cu voința acerbă de a deveni o personalitate. Tot ceea ce va urma de-acum încolo va purta pecetea unor constrângeri săvârșite cu unicul scop al cizelării culturale. Lectura va înceta să mai fie o desfătare intimă sau un prilej de reverii vespérale. „Nu poți citi oricum, senin, exterior și sănătos, ci practici cultul acesta doar cu pumnii pe temple, ochii holbați și îndrjrit. Se însoțește de febră spirituală cititul. Cine nu poate fi bolnav nu citește. Și atunci problema cărții se complică. A răspîndi cartea nu înseamnă a o pune în mîna indiferentă a cîtor mai mulți, ci a îmbolnăvi cît mai mulți inși.”⁴

Scrisul încetează și el de a mai fi manifestare spontană și gratuită. Noica exersează, se silește, caută. Încă din perioada publicistică timpurie, se simte rîvna depusă în stăpînirea sintaxei, în răsturnarea surprinzătoare a topicii, în dobîndirea unei cadențe vii a cuvîntului, mergînd pînă la întronarea stilului oral în pagina scrisă. Efectele retorice obținute prin alăturarea contrastelor sau prin repetarea aceleiași idei, dar de fiecare dată printr-o altă nuanță, devin veritabile ticuri. Începe să predominie înclinația spre paradox și spre chiasmele stilistice, cu evitarea expresiilor livrești, înăbușite de o uzanță prozaică, născătoare de monotonie. Mizează pe formulări surprinzătoare și învață să-și clădească discursul după o metodă ce ulterior va dobîndi firescul unei aptitudini înnăscute: înălțarea cu grijă a fiecărei trepte discursive, pentru ca, de îndată ce mintea cititorului se va fi așezat pe ea, treapta să fie respinsă printr-o pivotare speculativă în jurul unei nuanțe infinitezimale. Tonul se îndepărtează treptat de ironia inițială, căpătînd rezonanța unei seriozități lirice. Cu timpul, acest ton de solemnitate fierbinte va constitui una din dimensiunile cele mai surprinzătoare ale stilului lui Noica. Să folosești noțiuni reci și termeni înghețați, ca cei ai jargonului filozofic, dar să reușești cu toate acestea să scrii un text cald, emanînd o vădită ardoare sufletească, iată una din notele de-

⁴ Articolul „Factorul cultural, alarma”, în *Viața literară*, an V, nr. 126, 30 martie-13 aprilie 1930.

finitorii ale cărților nicasiene. Tot atât de surprinzătoare este tenta pedagogică pe care publicistul Noica o imprimă textelor sale. Dacă filozofia cere o stare de spirit pe care, de îndată ce ai căpătat-o, o porți cu tine în orice împrejurare, atunci poți face filozofie oriunde, chiar și în articole de ziar. De ce să nu folosești atunci presa, punînd-o în slujba culturii și dîndu-le astfel cititorilor prilejul de a învăța filozofie? Dovedind de pe-acum onestitatea muncii intelectuale, necutezînd deci să scrie decît după ce este încredințat că a înțeles despre ce este vorba, Noica se va lansa într-o ziaristică de îndrumare didactică în dublu sens, lăsînd impresia că în măsura în care îi lămurește pe alții, în aceeași măsură se lămurește pe sine.

În septembrie 1929, Noica scrie articolul „Ignorează-te pe tine însuți”. Pornind de la opoziția bergsoniană dintre inteligență și viață, considerată a fi ireconciliabilă, de vreme ce inteligența, exclusiv spațială, nu poate cunoaște viața ce se petrece numai în timp, Noica desființează temeinicia maximei lui Socrate: „Cunoaște-te pe tine însuți... Dar cum? Inteligența nu-mi poate da decît rezultatul siluirii existenței mele lăuntrice. Ideile mele înțepenesc mersul liber al sufletului meu (...) Atunci cunoașterea de sine devine imposibilă”. Acest articol, apărut în *Ultima oră*, este important în două privințe. Mai întîi, pentru că aci apare pentru prima oară perechea antinomică spirit logic-viață, pereche ce va reprezenta o constantă a gîndirii nicasiene. În al doilea rînd, pentru că refuzul de a accepta valabilitatea dezideratului lui Socrate îl va însoți pe Noica de-a lungul întregii vieți. Și cît de bine se împacă la Noica refuzul cunoașterii de sine cu neputința iubirii de sine! Cultura nu îi este dată omului pentru a se cunoaște pe sine, ci spre a se uita pe sine, prin ea. „Eu nu mă iubesc” îi mărturisește Noica autorului *Jurnalului de la Păltiniș*. „Am descoperit într-o zi că cineva mi-e antipatic: semăna cu mine. Nu-mi iubesc numele; nu-mi iubesc natura flegmatică. Aș fi vrut să fiu Fiul risipitor și de fapt am fost Fratele. Însă neiubindu-mă, am scăpat de mine. Am scăpat de condiția somatică, fără să mai trebuiască să o transform în spirit.” Ca o temă structurată după reguli simfonice, motivul revine obsedant în *Jurnalul de idei*. „Nu numai că n-am avut *self-respect*, dar am avut *self-disdain*”, pentru ca peste cîteva pagini să scrie despre sine la persoana a treia: „Dar nu se iubește. Își vede viața, natura sa morală, ființa sa în spirit, și nu se iubește. Ce simplu e să invoci *l'amour propre*!” Și din nou, ca un verdict final, menit a da rotunjime și claritate frămîntărilor anterioare: „Cele două vorbe de neînțeles ale umanității: «cunoaște-te pe tine» și totul ține de «amorul propriu». Dar te cunoști și vezi că nu ești interesant. Sau că nu poți ști ceva

esențial despre tine ca om decît cunoscînd pe alții, infinit mai interesanți, mai înzestrați și mai reliefați decît tine. Cît despre «amorul propriu» el putea avea sens într-o lume a Curții și Saloanelor. Dar în lumea *culturii*, în care am intrat apoi, amorul propriu e ridicol”.

De fiecare dată cînd se va referi la primul său gest de manifestare culturală, va avea în vedere cartea *Mathesis sau bucuriile simple*. Aci, spune Noica, se află expuse temele filozofice care îl vor mistui o viață, aci, în această carte, stă ascuns un program filozofic de ale cărui linii directoare nu se va dezice niciînd. Nimic mai adevărat, căci în micuța, dar esențiala carte, premiată de altminteri în 1934, se află un autentic proiect filozofic. Numai că pînă și Noica uitase că mai devreme cu patru ani scrisese în revista *Acțiune și Reacțiune* nr. 2 un articol uimitor prin intuițiile dovedite de tînărul intelectual. Articolul poartă un titlu ciudat, „Logica națională” și poate fi considerat cu deplină întemeiere sîmburele conceptual al viitoareii filozofii a lui Noica. În articol mijesc cel puțin două mari teme ale gîndirii nicasiene. În primul rînd, tema individului uman care trebuie să se ridice la puterea unei instanțe generale, națiunea, și, apoi, tema logicii, ca singură cale de a înfrunta și stăpîni devălmășia vieții. Dar de ce tocmai *logica națională*? De ce tocmai o logică care să fie națională? Se vrea cumva a se sugera că logica, ca disciplină de sine stătătoare, ce studiază formele gîndirii corecte și validitatea raționamentelor noastre, are un specific național? Sau, mai mult, că o asemenea disciplină are o valabilitate ce se mărginește numai la fruntariile unei națiuni, astfel încît cîte națiuni există, atîtea logici sînt? Cîtuși de puțin! Ceea ce Noica înțelege prin logică nu este o disciplină, cu atît mai puțin o teorie, ci o atitudine intelectuală. Este atitudinea spiritului omenesc ce zămislește neconținut forme, forme cu care prinde tot ceea ce se află în jur. Dar ce se află în jur? Viața. Între viață și logică se împarte întreaga realitate a lumii omenești. Dincolo de viață, cu devălmășia sa anarhică, și dincolo de logică, ca atitudine lucidă ce aspiră către ordine, nu mai există nimic.

Cele două noțiuni, logica și viața, epuizează universul nostru de discurs. Din punerea în cumpănă a celor două concepte se dobîndesc armonia și temeinicia acestei lumi. Orice precumpănire a unei părți față de cealaltă naște un exces dăunător. Dar (și aci Noica nu o spune explicit, dar lasă de înțeles) excesul vieții este cu mult mai dăunător decît cel al logicii. Căci a te lăsa în voia vieții trăind natural, nedisciplinat și amorf e totuna cu a te lăsa pradă unei neorînduirii răvășitoare, ce te va desființa ca individ. Peste mai bine de jumătate de veac de la acest articol, Noica însemna în *Jurnalul de*

idei: „Bălăcească-se în mlaștina vieții, cine nu vrea să fie om!“ Singura cale de a te izbăvi din această mlaștină amorfă, indistinctă, a vieții, din această magmă vitală a dionisiacului, este celălalt prisos, cel al logicii. Viața nu trebuie lăsată să te copleșească cu curgerea ei, ci trebuie s-o întâmpini, sau mai degrabă s-o ataci cu câteva forme, cu câteva scheme pe care ți le-ai plămădit singur. Orice atitudine logică este o atitudine voluntară, de luare în stăpânire a șuvoiului vieții. Și chiar dacă în acest articol Noica va condamna hiperlogismul lui Descartes, mai târziu va deveni el însuși o făptură hiperlogică. Fără a pune ordine în tot ceea ce trăiești, fără a te pune pe tine însuși în rînduială, nu ai putința de a trece de la individualitatea fizică, pe care o ai deja, la treapta personalității spirituale. Drumul, așadar, pe care se cuvine a păși omul, pentru a deveni o personalitate, este unul logic, unul spiritual.

Dar care sînt elementele care intră în alcătuirea unei atitudini logice a individului? Patru sînt la număr. De ce patru și de ce tocmai acestea, Noica nu ne lămurește. Ele sînt: a) estetica, drept atitudine de creație personală, ca act de voință; b) politica, drept atitudine de supunere, de subordonare a tuturor activităților unui principiu de finalitate lăuntrică; c) teleologia, ca atitudine de subordonare a realității unui scop, ca act de inteligență; d) etica, drept act de transcendere spirituală a materiei. Orice individ, la care atitudinea logică precumpănește față de cea vitală, se poate manifesta ca ființă liberă, printr-unul din cele patru moduri pomenite mai sus. Ele definesc, în ultimă instanță, libertatea individului ca logică. Dar oare, se întreabă Noica, nu e cu putință ca tot ce s-a spus pînă acum despre individ să se aplice și asupra națiunii? De bună seamă că da. Căci așa cum există o viață a individului ce amenință să-l înghită în indistincția ei, tot așa există o viață națională. Și așa cum există o logică a individului, ca atitudine ordonatoare, tot așa trebuie să existe și o logică a națiunii. Numai că din cele patru elemente ce constituie atitudinea logică a individului, două își pierd consistența în cazul unei logici naționale. O națiune nu poate plăsmui estetic și nici nu poate să vrea etic. Mai rămîn atunci, ca elemente ale unei logici naționale, politica și teleologia. Politica se referă la buna gospodărire materială a unei națiuni. Politica este un soi de filozofie a națiunii, este o îmbinare a tuturor activităților interne ce fac ca o națiune să propășească. Politica corespunde, așadar, unui principiu de finalitate internă, ce asigură conservarea, ca organism, a unei națiuni. Dar o dată atins acest scop, rostul politicii încetează, ea lăsînd loc celui alt element al personalității naționale, teleologia. Teleologia îndreaptă națiunea către ceva din afara ei, dar către ceva

care nu este ea însăși. Care să fie oare acel scop către care tinde o națiune? Răspunsul lui Noica este uimitor: scopul națiunii nu este umanitatea, nici Dumnezeu, ci individul. Și Noica explică: „Nici Dumnezeu, nici umanitatea nu vor să fie obiectul exterior al unei teleologii naționale. Umanitatea pentru că nu există distinct nicăieri, Dumnezeu pentru că există distinct, dar dincolo de lume.“ Iar ceva mai jos, Noica adaugă: „Națiunea, oarbă și închisă asupra ei înseși pînă acum, se luminează în afară și privește un scop. Scopul este individul omenesc, adică singura realitate a lumii capabilă de-a dezvolta toate exigențele unei logici, singura cu virtualități morale, singura spiritualizabilă.“ Așadar, individul, o parte infimă din întregul național, ajunge să fie scopul națiunii, deoarece nici o altă existență nu este mai înclinată spiritualizării ca omul. În plus, omului îi stau la îndemînă atitudinile estetice și etice, ce lipseau personalității naționale. În felul acesta, individul, ajuns personalitate, va rotunji la rîndul său personalitatea națiunii din sînul căreia s-a ivit.

Orice ivire dinlăuntrul națiunii, orice desprindere de ea nu se poate face decît după o prealabilă însușire a caracteristicilor specifice organismului național. Numai după o înzestrare conștientă cu toate determinațiile specifice ale națiunii, numai după o interiorizare a acestor însușiri, individual va fi liber, pășind descătușat și înalt. Către ce anume? Noica nu răspunde în acest articol, dar o va face mai târziu. Individul va păși liber către universalul omenesc, către umanitate. De la înzestrarea individului cu toate determinațiile specifice națiunii și pînă la „ridicarea individului la puterea generalului“ sau „învestirea individualului cu puterea generalului“, cum se va exprima Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), nu mai este decît un pas. Se află aci, în finalul unui articol scris de Noica la 20 de ani, sămînța unei strădanii speculative de a reabilita individul omenesc, strădanie ce se va regăsi în *Mathesis sau bucuriile simple*, *De Caelo*, *Șase maladii ale spiritului contemporan* și *Devenirea întru ființă*, dar mai ales în *Scrisori despre logica lui Hermes*. Cel care îmbrățișează cu privirea minții acest răstimp, cuprins între 1930, anul întocmirii „Logicii naționale“ și 1986, anul apariției *Scrisorilor despre logica lui Hermes*, va fi silit să recunoască consecvența de necrezut a unui Noica ce a săpat necontenit la rădăcina aceluiași gînd. „Ar trebui să fie izbitor“, scrie Noica în această ultimă carte, „faptul că a gîndi nu înseamnă a înlănțui gînduri, ci a reveni asupra unuia“, pentru că în *Jurnalul de idei* să nuanțeze: „Toți oamenii au gînduri. Cînd un gînd se întoarce asupra gîndului devine idee. Mulți oameni au idei. Cînd un om are o idee unică, devine filozof.“

Există la Noica o încordare speculativă ce se întinde pe o durată de jumătate de veac, o încordare ce a pornit din dorinţa de a ridica individul de la statutul de biet om printre oameni, unul lângă altul sau unul după altul, la cel de ins exemplar, purtător al unei peceti idiomatice, şi apoi, mai departe, la treapta universală a insului-lume, a omului-holomer. Peste şapte ani de la articolul „Logica naţională”, Noica publica cartea *De Caelo*, cuprinzând un capitol intitulat nici mai mult, nici mai puţin „Pentru o reabilitare a individului”. Mărturisindu-şi îngrijorarea pentru primejdia abătută asupra individului, aceea de a fi pur şi simplu strivit de cele trei mari puteri anonime, natura, istoria şi masele, Noica scria: „În definitiv, ce foloase pot trage colectivităţile de la un ins lipsit de simţul onoarei şi al răspunderii, paralizat, copleşit? Cu astfel de oameni şi pentru astfel de oameni e chiar păcat să faci o revoluţie. Căci mişcările colectiviste încep şi trebuie să sfârşească tot în individ... Cît despre faptul că sensul mişcărilor colectiviste e de a sluji individul, el nu exprimă altceva decît că înseşi colectivităţile sunt sortite să slujească individul. Aceasta din urmă o fac în măsura în care îl liberează. Şi s-ar putea spune că îl liberează în două privinţe. Într-una negativă, mai potrivit numită eliberare, şi într-alta pozitivă, de înzestrare cu libertate. Ele îl eliberează de nevoi în primul rînd, dînd o soluţie fenomenului economic. Numai că doctrinele care pornesc de la economia politică par a cunoaşte numai eliberarea. Iar un om eliberat nu este cu necesitate un om liber — dacă nu cumva supără această întrebuintare a cuvintelor. Un om eliberat e unul scutit de anumite piedici; un om liber, în schimb, e unul înzestrat cu anumite putinţe (...) Spre a fi eliberat în chip pozitiv, individul trebuie să se gîndească într-un chip care s-a desăvîrşit pe sine, care şi-a priceput sensurile de viaţă şi de cultură, dătătoare de conţinut existenţei individuale. Se poate vorbi, desigur, despre un moment de subcolectivitate, moment în care o grupare se creează, se dezvoltă şi-şi aserveşte prin urmare individul. Trebuie să existe însă şi un moment de supracollectivitate, cînd o grupare se deschide în afară şi slujeşte ea individul. Căci la ce bun, altfel, ar exista colectivităţile, dacă nu ar avea această poartă către universalitate individul?”

Fragmentul pare o continuare peste şapte ani a articolului „Logica naţională”. Se iveşte din nou problematica liberării individului, înţeleasă ca înzestrare cu anumite putinţe culturale, liberare ce face din individ o poartă către universalitate, a colectivităţii sale. Iată motivul individului exemplar, ce-şi asumă un rol cultural pe marea scenă a culturii mondiale. În *Jurnalul de la Păltiniş*, Noica susţine că numai naţiunile care au dat cultură au rămas în istorie

şi că la Judecata de Apoi a culturii, grija fiecărei naţii este să aibă acei indivizi excepţionali care să le reprezinte cultura. În acelaşi jurnal, Noica mărturiseşte: „Eu stau pe poziţia veche a obţinerii universalului prin idiomatice, prin naţional. Mă raportează la universal prin întru, nu prin în. A atinge universalul de pe poziţiile idiomatice este însuşi principiul spiritului”. Cele două trepte pe care le are de urcat individul ce năzuieşte să se smulgă de sub robia statisticii sînt deopotrivă treptele desăvîrşirii sale spirituale. A fi liber cu adevărat înseamnă ca, o dată ce-ai atins universalul prin idiomatice, să ajungi la rîndul tău să dai regula celorlalţi. Dacă există un motiv pentru care *De Caelo* poate fi trecut în rîndul cărţilor de seamă ale lui Noica, acesta nu poate fi decît stăruinţa obsesivă cu care gînditorul caută să despartă apele tulburi ale problematicei individului. În rest, cartea este rodul alăturării a două texte care nu pot sta împreună: prima jumătate este o incursiune în gnoseologie, pentru ca, în a doua parte, discuţia să fie mutată în tărîmul eticii. Mai mult, soluţia creştină pe care o oferă Noica, anume spiritualizarea agonică a individului prin vină, umilintă şi căinţă, nu îl caracterizează pe Noica defel. Noica a fost orice altceva, dar nu un gînditor creştin.

Fidel năzuinţei de a deveni el însuşi o lume, Noica va săvîrşi următorul pas, întrebîndu-se ce anume are de făcut un om hotărît să ajungă, din creştet pînă în tălpi, un spirit logic. Răspunsul este năucitor: să nu facă nimic, prin asta înţelegîndu-se să nu facă nici un gest purtător de semnificaţie socială. Aşadar, refuzul oricărei determinări sociale, evitarea oricărei implicări. Nu se poate închipui un destin cultural, acolo unde fiinţa umană acceptă să fie prinsă în agrenajul social, lăsîndu-se cotropită de o viaţă publică, acaparantă şi devastatoare. Omul trebuie să se retragă, nici un gest al său netrebuind să aibă răsunet social şi, cu atît mai mult, nici una din motivaţiile sociale ale momentului neavînd voie să-i determine efortul. Crezul acesta şi-l declară în 1933, ca o premoniţie şi în acelaşi timp ca o ilustrare a ahoretiei sale, scriind că „... ţin mult la această idee, că cea mai bună treabă pe care ar putea-o face un tînăr de la noi este să se păstreze. Ar trebui poate să ne păstrăm cu toţii, aceştia care avem pretenţia de a fi tineri (...) De aceea, propun următoarea revoluţie: să nu facem nimic. Să ne păstrăm. Să ne îmbătrînim”⁵. În 1978, în fişa clinică din *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Noica declară senin: „Timp de 30 de ani nu am făcut nimic”, cu gîndul, fireşte, la perioada ce a urmat anului 1947, cînd

⁵ Articolul „Propun o revoluţie”, în *Credinţa*, an I, nr. 2, 28 decembrie 1933.

domiciliul forțat și apoi închisoarea veniseră să desăvîrșească, în plan exterior, ceea ce Noica trăia de mult în plan intim.

Tema păstrării cu orice preț, ca singură modalitate a conservării firescului din om, a naivității și vigoriei sale romantice, va reveni neîncetat de-a lungul operei nicasiene. Din ea vor descinde, ca variațiuni ale aceleiași obsesii, întîrzieră pe care o implică viața în spirit și, ca o consecință, accelerarea ulterioară a gândirii creatoare. Tema întîrzierii, a încetînirii maturizării, ca condiție indispensabilă unei bune formări culturale, este atinsă cu obstinație în cele două jurnale complementare, *Jurnal filozofic* și *Jurnal de idei*. Maturizarea unui om presupune asimilarea răului exterior, intensificarea lui și, în final, săvîrșirea lui. A te maturiza nu înseamnă, cum se crede de obicei, să te călești, chipurile, pe seama renghiurilor și vitregiilor, devenind astfel mai apt pentru viață, ci pur și simplu să devii martorul neputincios al propriilor tale idealuri prăbușite. Un om deplin maturizat este, din punct de vedere al spiritului, o ființă isprăvită. În el nimic nu mai zboară. Maturizarea reprezintă pentru Noica varianta curentă a ratării, cînd individul se lasă dus de valul destrămării sociale. Și atunci, singura atitudine cuvenită este să te străduiești să întîlnești pe cineva care să te întîrzie, care să te îmbolnăvească, trezind în tine „pulsăția logică”, adică patima filozofiei. „Medicina spiritului e de-a îmbolnăvi, o simt din nou”, notează Noica în *Jurnalul de idei*, pentru a găsi apoi în lipsa de spontaneitate și în deficiența stînjenitoare a contactului afectiv cu lumea, pe care le aduce cu sine timiditatea, o garanție exterioară a păstrării firescului interior. „Există ceva neprețuit în timiditate: păstrează. Mai ales la popoarele care se maturizează ușor, cum sînt popoarele astea — latine dacă vrei, timiditatea e un factor educativ fără pereche. Esențialul e să prelungești tinerețea; cu orice mijloace, deci chiar prin timiditate (...) Tînărul nu știe să se apere singur, să-și apere singur ce are mai bun: propria sa tinerețe; căci chiar în el sînt unele îndemnuri, ispite, instincte pur și simplu, care îl trimit la maturitate. Și totuși în inima lui stăruie o nostalgie de calitate: el caută ucenicia, caută învățătorul. O, ce frumoase lucruri se petrec acum, între 20 și 25 de ani! Părinții îi dau brînci în viață; profesorii îi eliberează diplomă; lumea înconjurătoare îi deschide porți; instinctele de afirmare îi dau ghes. Și el? El șovăie încă. Dar e clar, spun ei: uite aci un post, uite aci o partidă, uite dincolo o încadrare posibilă. Ce mai aștepti? Nu, el așteaptă. Ceva așteaptă în el. Ceva întîrzie în el. Ferice de cei care, în clipa aceea de cumpănă, întîlnesc un mare întîrziator” (*Jurnal filozofic*).

Numai astfel, prin întâlnirea unui întârziator, ființa umană poate împiedica risipirea ei în cele patru vânturi ale societății. „Oamenii se definesc după felul în care se pierd” concluzionează în același jurnal Noica, îngăduindu-și apoi, în celălalt jurnal, grație unei secrete jubilații interioare, o trecere în revistă a celor pe care i-a împiedicat să se piardă: „Mi-a plăcut Sorin Vieru fiindcă are pe dracul în el. Și ceilalți doi îl au, în felul lor (Feluri de-a avea pe dracul). Îndrăcirea face viața spiritului. Și e mai variată decât negativitatea lui Hegel, sau «ba»-ul. (Gabriel îl are sub forma întrebării: de ce așa? de ce? Andrei, sub forma contestației. Petru și M. Ș. nu-mi plac fiindcă n-au nici un drac. C., fiindcă îl are într-o formă minoră, orgoliul) (Cel mai mult îmi place Sănduc [Dragomir] care e dracul însuși)“. Dar mult mai limpede o spune în alt loc al aceleiași cărți, învăluindu-se în aura unei fățișe satisfacții de sine: „Îmi dau seama acum, în toată simplitatea, că Andrei Pleșu a avut noroc întâlnindu-mă. Nu sînt decît un *întârziator*, un ins care face pe ceilalți să întârzie lîngă. Dar tînărul acesta avea nevoie de așa ceva, căci altminteri, cu darurile sale, se făcea praf.“ Dar întârzierea nu e totul. După ea, ca o împlinire culminantă a unui jind îndelung zăvorît, urmează accelerarea spiritului uman, clipa precipitării în operă. Fără ea, întârzierea în spirit duce la o stingere lamentabilă, cu nimic preferabilă altor ratări. Pentru a înfrînge regula suverană a culturii românești, cea a mediocrității, omul de cultură trebuie să intre în zodia accelerației. Abia atunci, spiritul din om, dacă este și atît cît este, se va face simțit printr-un act de fulgurație. „Nu întreb pe cineva: ce mai faci? Îl întreb: sub ce accelerație ești?“ accentuează Noica în *Jurnalul de idei*, detaliindu-și viziunea cîteva pagini mai încolo: „Și în mecanică (dinamică) este așa: nu interesează mișcarea, nici măcar viteza, deși e vorba de imensitatea lumii în mișcare; interesează *acclerația*. (...) Societatea trăiește sub inerția (refacerea dd-ul) proceselor de subzistență și reproducere. Dar doar punctele unde se petrece o accelerație importă (...) Dar istoria o fac doar cei ce schimbă rata vitezei.“

Orice gîndire consecventă pornește dintr-un fond obsesiv al gînditorului respectiv. Acolo unde nu există obsesii, acolo nu se poate vorbi de o gîndire consecventă. În latină *obsessio-onis* însemna asediu, adică atacul necurmat la care era supusă o cetate. Obsesia este tocmai acea idee care, asediindu-te clipă de clipă, sfîrșește prin a-ți lua în stăpînire întreaga gîndire. Cînd o asemenea idee a ajuns să te cotopească de tot, din ea vor încolți treptat viitoarele teme ale gîndirii. Noica se numără printre acei gînditori încolțiți de propriile obsesii, în fîgașul cărora a săpat și s-a mișcat întreaga viață. Mai

mult, opera lui Noica este ilustrarea faptului că eliberarea de o obsesie nu poate fi aflată decît în lăuntrul acelei obsesii și, în consecință, fuga de propriile obsesii se obține numai în momentul cînd ele au fost duse pînă la capăt. Privită în această perspectivă, opera lui Noica, începută cu *Mathesis sau bucuriile simple*, se dovedește a fi o strădanie tematică dusă în albia unei idei pe care n-o putea rosti de la bun început, dar de care nici nu putea să nu țină seama. Cu timpul, ideea lui Noica se va închea nu numai în înlănțuirea cărților sale, ci va ajunge, în chip insidios, să-i prindă în cîmpul ei biografia, viața filozofului devenind reflex al operei, iar omul, recipient al ideii. „Știți că obsesia mea este de a reabilita individualul, dar nu ca individual stingher, ci ca individual investit de puterea generalului” mărturisește Noica în *Jurnalul de la Păltiniș*. Dar despre ce individual să fie oare vorba? Firește, despre individualul uman.

Este un lucru îndeobște recunoscut că orice filozof, atunci cînd vorbește despre om în general, se are în vedere în primul rînd pe sine. Din această cauză, punctul de plecare în elaborarea teoriei despre individual, despre modelul ontologic și precaritățile lui, trebuie aflat în acel individ omenesc pe care îl întruchipează chiar Noica. Individul uman care absoarbe prin spiritualizare mediul extern al națiunii sale, pentru ca apoi să păsească liber pe scena culturală a lumii reprezintă înlănțuirea logică a vieții lui Noica. Raportul individ-națiune este tema iscată în mintea unui adolescent îndîrjit, hotărît să cucerească lumea. Acest raport se va deschide în cărțile ce vor urma, aproape toate înșiruindu-se în orizontul tematic al omului de excepție, pornit să ia în stăpînire lumea. *Mathesis sau bucuriile simple* va configura programul ascetic de spiritualizare a individului. Cu *Sentimentul românesc al ființei* (1978), raportul individ-națiune își va găsi închiderea în apariția modelului ontologic, elaborat apoi în detaliu în *Devenirea într-o ființă*. Aplicațiile modelului vor naște *Șase maladii ale spiritului contemporan* și *Despărțirea de Goethe*, pentru ca la sfîrșit, ca un gest final de „scoatere a măștii”, ca o expresie ultimă a propriei sale justificări filozofice, Noica să scrie *Scrisori despre logica lui Hermes*.

Scrisă la vîrsta de 25 de ani, *Mathesis sau bucuriile simple* reprezintă o propedeutică logică în vederea unei spiritualizări, în care individul, nefăcînd nimic pe plan social, ajunge să facă totul pentru sine. Cele două concepte opuse din „Logica națională”, viața și logica, revin în *Mathesis*, dar, de această dată, atitudinea logică a spiritului uman este numită spirit geometric, în vreme ce cedarea în fața vieții este numită atitudine vitală. Spiritul geometric stă la baza culturilor de tip geometric, în timp ce spiritul vital stă la baza

culturilor de tip istoric. În numele spiritului geometric, care își dă sieși forme ca și lumii încojurătoare, Noica va osîndi definitiv viața. Există în *Mathesis* pagini de o aprigă îndirjire împotriva vieții, și nu te poți stăpîni să nu te întrebi ce dezamăgiri, ce cutremure lăuntrice făcuseră dintr-un tînăr de 25 de ani un vrăjmaș necrutător al vieții. Să fie oare vorba de acea neputință de a se iubi? Cert este că Noica pornea la scrierea cărții cu ardoarea tînărului răzvrătit, care desființează canoane pentru a pune altele în loc. „E vorba să facem ceva cu viața, care ne este dată, să n-o lăsăm pe ea să se facă singură.” Cum? Printr-o atitudine logică firește, printr-un spirit de agresivitate geometrică, grație căruia individul nu se va prăbuși în cotidian, în tărîmul insignifiant al vieții imediate, căci „conținutul imediat al vieții nu interesează pentru că pur și simplu nu este problematic”. Și atunci se cuvine să te lepezi de tot ceea ce nu poate stîrni o problemă formală.

Lepădarea de cele neproblematică se va face prin gest radical: prin retragerea din fața vieții, prin însingurare. „De aci încep toate; din voința de a te îngropa în lume sau voința de a-i întoarce spatele.” Numai singurătatea îți va prilejui tihna exterioară și înverșunarea interioară de a te lăsa în voia spiritului geometric, ce se îndeletnicește neconținut cu forme, scheme, structuri. Însingurarea nu e semn de slăbiciune, de renunțare, de devitalizare anemică, ci gestul obligatoriu al oricărei țării spirituale. Semnul vădit al acestei țării geometrice este faptul că oricînd poți întîmpina devălmășia vieții cu cîteva scheme bine încheigate. Viața nu poate fi înfruntată decît atacînd-o cu scheme ce pun totul în rînduială, și nu este vorba doar de viața ce ți-ai irosit-o în colectivitate, ci mai ales de viața ta intimă, de fiecare clipă. Dacă vrei să pui lumea din jurul tău în ordine, trebuie mai întîi să te pui pe tine în ordine. Dacă vrei să piară dezordinea exterioară, trebuie să faci ordine în omul lăuntric care ești tu însuși. Fără înlăturarea entropiei lăuntrice, ca măsură a dezordinii interioare, lumea ce te împrejmuie va rămîne veșnic vraște. Trebuie să trăiești formal, ritmic, simplificînd stufoșenia vieții prin scheme. Individul nu trebuie să trăiască la întîmplare, rigoarea trebuie să pătrundă în intimitatea lui, în sufletul lui, în corpul lui. Prin acest efort neconținut de luare în stăpînire pe cale logică a propriei făpturi, cît și a lumii, individul va ajunge ca fiecare gest, fiecare cuvînt, fiecare trăire să poarte amprenta schematismului logic. Numai în clipa în care tot ceea ce spune și tot ceea ce face a fost supus mai înainte formelor logice, numai atunci individul va fi cu adevărat liber. Spiritul trebuie să intre în carne, astfel încît nu

trupul, cu scăderile şi sincopele sale, să influenţeze spiritul, ci spiritul să ajungă să-şi împlinte legile sale trupului.

Ceea ce îl apropie pe Noica de anahoretul mistic este tocmai rîvna cu care înlătură din viaţă tot ceea ce înseamnă diversitate neesenţială, tot aşa cum ceea ce îl deosebeşte pe Noica de schimnicii monahali este faptul că spiritualizarea se face nu prin har, ci prin zidire logică a vieţii. Spiritul nu are voie să se lase ocupat decît de forme pure, însă pentru nimic în lume nu are voie să se lase copleşit de puzderia de imagini ce se năpustesc din afară asupra minţii omeleşti. Căci nu imaginile întocmesc spiritul, ci formele pure. Un spirit năpădit de imagini este un spirit risipit în nenumărate direcţii, incapabil de a mai se supune exigenţei ordinii. Un asemenea spirit călăuzit de imagini este astăzi spiritul cinematografic. Ceea ce este catastrofal în civilizaţia actuală este că cinematografia tinde, fără s-o ştie, să desfiinţeze ochiul interior: Cine nu are al doilea văz — cel lăuntric — acela nu vede nimic. Nu vei putea aşadar să te angajezi pe drumul spiritualizării dacă nu alegi singurătatea şi formele pure. De îndată ce vei atinge starea spiritului pur, vei gusta din bucuria resimţită numai de omul logic, care, o dată lepădat de lume şi de imaginaţia ei delirantă, va rămîne să se îndeletnicească cu actele pure ale spiritului geometric. Peste ani, în *Jurnalul de la Păltiniş*, Noica va afirma că singura bucurie autentică este cea culturală, restul fiind desfătări.

În *Mathesis*, aceeaşi inversunare, întîlnită la un Noica pornit împotriva vieţii, se regăseşte şi în atitudinea potrivnică faţă de suflet. Sufletul individului este un agent perturbator, patimile sufleteşti te smulg tot timpul din seninătatea activităţii logice, iar cel ce vrea să iasă din vîltoarea statisticii trebuie să renunţe la acest agent perturbator. Cea mai mare greşeală ce o poate săvîrşi un individ pornit pe drumul spiritualizării este să dea o prea mare atenţie sufletului. A lua în seamă micile zbateri sufleteşti înseamnă a cădea din starea de spirit logic. Vigoarea lăuntrică se cere a fi cheltuită numai în vederea actelor pure, formale, iar nu de dragul unor trăiri spasmodice care, în loc de a te spori lăuntric, te destramă într-o neîngăduită tulburare lăuntrică. Nu poţi trăi în cultură rămînînd în puţinătatea eului, iar ceea ce dă hotare, individualizînd această pustietate a eului, este tocmai sufletul. Sufletul este cea mai însemnată povară a individului în strădania lui de a se spiritualiza. Dacă un om are limite, ele vin negreşit din stările lui de suflet. Pentru a înlătura aceste limite, ai la îndemînă două căi: fie să nu te implici deloc cu sufletul în ceea ce faci, ceea ce înseamnă o gratuitate a fiecărui act, fie să te angajezi cu tot sufletul în marile

probleme ale omenirii, probleme ce, prin vastitatea lor, te vor face să te uiţi pe tine şi sufletul tău aducător de dezordine. Sufletul nostru, această pacoste pe care o purtăm fiecare dintre noi, trebuie anihilat. Numai aşa, prin lichidarea sufletului, vom păşi liberi şi descătuşaţi. Un om este cu adevărat om, începînd să devină o lume, abia din clipa în care, sufleteşte vorbind, el nu mai este. Numai prin moartea sufletului, omul va ajunge să trăiască în spirit.

După *Mathesis* vor urma cărţile de exegeză filozofică, Noica aşezîndu-se în postura umilă de comentator al gîndirii altora. Va scrie despre Platon şi Aristotel, Augustin şi Toma din Aquino, va traduce din Descartes şi Kant, adîncindu-se pe cont propriu în studiul istoriei filozofiei. Abia în 1944, în *Pagini despre sufletul românesc*, Noica începe să dea din nou semne că este un gînditor, adică unul dintre acei filozofi la care spiritul nu mai are nevoie de teme exterioare, de circumstanţă, pentru a se manifesta, ci îşi găseşte obiectele demne de reflexie în chiar substanţa exerciţiului său liber. De ce nu au românii o filozofie mare? se întreabă Noica în această carte. Pentru că filozofia presupune o ruptură a spiritului uman faţă de natură, iar nu o continuitate molcomă între fire şi spirit, ca în cazul nostru. E nevoie de o dezbinare, de un dezastru interior de la care plecînd să se nască acel avînt insurecţional, prin care spiritul să vrea să cucerească, în chip cultural, natura. Dar aşa ceva lipseşte românilor. Românii sînt prea naturali, prea înrobiţi firii, pentru a putea dezvolta o vigoare autentică la nivelul spiritului. Este demn de observat că, în această carte, Noica nu făcea altceva decît să teoretizeze o ruptură, pe care o identificase nu numai la nivelul spiritului occidental, dar pe care, în primul rînd, o trăise la rîndul lui, în urma raptului filozofic. Filozofia nu înseamnă echilibru cu lumea (aşa cum lăsa de înţeles în eseurile scrise între 1936 şi 1944, proiectate a fi strînse într-un volum intitulat *Eseuri de duminică*, apărut abia în 1992), ci năzuinţa de a ajunge la acest echilibru, după ce ai trecut mai întîi prin experienţa deliberată a ruperii de lume. În acest fel, *Pagini despre sufletul românesc* reprezintă expresia insatisfacţiei trăite de un intelectual ce nu se poate recunoaşte, nu se poate regăsi în fibra propriului său popor. Românii nu erau ca Noica. Românii nu trăiau ipostaza vie a raţiunii. Românii erau subfilozofici, într-un cuvînt, nu erau. În al doilea rînd, este de remarcat că blînda continuitate dintre fire şi spirit, considerată aici ca principala piedică ce obturează accesul românilor la o mare filozofie, va fi privită în *Sentimentul românesc al fiinţei* drept un incontestabil avantaj ontologic. Graţie lui, viziunea românilor despre fiinţă va fi una modulată.

Sfârșitul anilor '50 va marca începutul unui supliciu social în urma căruia Noica va dispărea pentru două decenii din peisajul culturii române. Uimitor este faptul că răstimpul domiciliului forțat de la Cîmpulung-Muscel, oraș în care va rămîne ținut 8 ani de zile, va fi considerat de Noica „ceasul cel mai însuflețit al vieții sale“ (*Șase maladii ale spiritului contemporan* — fișa clinică). Ceea ce pentru un altul ar fi cîntărit cît o veritabilă execuție publică, din cauza interdicției de a publica, ceea ce pentru altul ar fi echivalat cu desființarea propriu-zisă a personalității, prin efectul devastator al umilințelor îndurate, ceea ce așadar ar fi trebuit în mod normal să răpună un om va avea în cazul lui Noica efectul binefăcător al unui răgaz îndelung așteptat, în care acea intensitate spirituală, ce nu se putea exercita decît în singurătate, își găsea, în sfârșit, momentul prielnic manifestării ei. În această perioadă, Noica va desăvîrși prima variantă a ceea ce se va numi mai tîrziu *Încercare asupra filozofiei tradiționale* (prima parte a *Devenirii întru ființă*), dar purtînd acum, în 1950, titlul de *Cercul metafizic*.

În această carte, Noica se va răfui la propriu cu Hegel și Kant, încetînd definitiv de a mai fi un comentător paralizat de respect, întreprinzînd, în consecință, o corectare a celor doi predecesori germani. Este vorba, de fapt, de un război dus de o inteligență speculativă ce simte că nu se poate legitima în filozofie decît înfruntînd punctele de rezistență din filozofia celor doi germani. Dar îi va înfrunta nu pentru a-i respinge, ci pentru a-i integra în propria gîndire. Pentru Noica, întreaga lume este străbătută de o năzuință spre ființă. Lucrurile și fapăturile tind să devină ființă, fără a reuși însă decît arareori. Această năzuință ce pulsează în fiecare colț al lumii este chiar devenirea întru ființă. Ceea ce înseamnă că la temelia lumii nu stă ființa, nici devenirea, ci devenirea întru ființă. Fără ea, nu se poate înțelege de ce în locul unui haos indistinct există o lume ordonată. La un moment dat, în decursul năzuinței lumii spre ființă, s-a ivit omul. Prin spiritul omului, devenirea întru ființă ajunge să fie conștiință de sine, filozofia fiind tocmai expresia acestei conștiințe de sine. Acea facultate a spiritului uman care face posibilă reflexiunea devenirii întru ființă asupra ei înseși, anume rațiunea, nu poate fi definită decît drept conștiință a devenirii întru ființă. Orice altă definiție dată rațiunii, de pildă cea kantiană, drept facultate a ideilor, sau cea hegeliană, drept unitate între conștiința de sine și conștiința de altceva, nu reușește să surprindă rostul fundamental al rațiunii umane, acela de a da posibilitate devenirii întru ființă să dobîndească conștiința de sine. Dar spiritul omului este doar un stadiu în procesul devenirii întru ființă, unul impor-

tant, este adevărat, dar în nici un caz ultimul. Nu există nici un motiv ca, pe seama unui orgoliu de tip antropologic, să formulăm sentința că prin om devenirea întru ființă și-a atins capătul din urmă. Prin urmare, devenirea întru ființă nu poate fi restrînsă la devenirea umană întru ființă. Tot ce se poate spune este că filozofia este acel stadiu, specific uman, prin care năzuința spre ființă devine una conștientă. Dar ce s-a întîmplat pînă acum în filozofie? Mai întîi, grecii au vorbit despre o ființă care nu putea însă deveni, iar apoi germanii, asimilînd devenirea, au vorbit despre un spirit care nu mai putea, în schimb, să înțeleagă ființa. Există o falie între aceste două momente ale aventurii filozofice umane. Singura cale de a depăși falia este să lăsăm deoparte ființa, dar și spiritul, îndreptîndu-ne atenția asupra devenirii întru ființă. Acest concept, unul ontic și nu logic, căci aparține realității, nefiind creat de mintea umană, poartă în sine o mirabilă tensiune interioară, datorită căreia conceptul se va dezghioca, dînd la iveală cele două concepte complementare: ființa și devenirea.

Este greșit să se creadă că devenirea întru ființă se obține prin alăturarea întîmplătoare, dictată de capriciul unei minți speculative, a devenirii cu ființa, cînd, de fapt, abia prin scindarea conceptului inițial se vor obține ființa și devenirea. Mai mult, în sinul realității, această scindare nu se petrece niciunde, și doar o înclinație analitică de rău augur a putut rupe devenirea de ființă. Nu există devenire și ființă, ci doar devenire întru ființă ca temei al lumii.

Dacă rațiunea omului este, în mod constituțional, conștiința devenirii întru ființă, atunci orice discuție despre unitatea acestei conștiințe trebuie să plece de la ceea ce naște această conștiință, anume devenirea întru ființă. În acest fel, originea unității conștiinței umane nu stă în acea „unitate sintetică originară de apărcepție” a lui Kant, prezentă de fiecare dată cînd spui „Eu gîndesc”, ci în chiar devenirea întru ființă. În plus, expresia acestei unități a conștiinței umane, pe care Kant o găsește în cele 12 categorii, nu este una liniar-logică, în care fiecare grupă de categorii se așază cuviincios alături de cealaltă, oferind astfel un tablou inert de categorii moarte, ci este una dialectică. Categoriile trec una în alta, și asta nu pentru că vrea un filozof sau altul, ci pentru că tensiunea orientată a devenirii întru ființă imprimă categoriilor o mișcare dialectică. Ceea ce este totuna cu a spune că cele 12 categorii kantiene descind din devenirea întru ființă. Toate categoriile kantiene la un loc n-ar putea să dea conștiinței unitate, dacă un singur concept, cel al devenirii întru ființă, n-ar sta la obîrșia lor. Abia acum trebuie pusă problema deducției categoriilor. Kant, spune Noica, nu explică de ce

avem 12 categorii şi nu mai mult, cum nu explică de ce ar trebui să fie tocmai acestea şi nu altele. De fapt, Kant ia categoriile de-a gata din logică, potrivindu-şi paşii discursului în aşa fel încît să lase impresia că le descoperă pe calea deducţiei. Din acest motiv, Kant trebuie corectat, şi nu numai în privinţa deducţiei transcendente, care nu explica, de fapt, cum apar categoriile, dar chiar şi în substanţa categoriilor sale. Astfel, categoria de *limitaţie* din grupa calităţii este inexactă, mult mai potrivită fiind cea de *nelimitaţie* sau *limitaţie ce nu limitează*. (Aci se află punctul de plecare al viitoarei teorii a lui Noica, din *Tratatul de ontologie*, despre limitaţia ce nu limitează.) De asemenea, categoria *comunităţii* din grupa relaţiei trebuie înlocuită cu cea de *autonomie*.

O dată ce corectarea a fost făcută, Noica va întreprinde el însuşi deducţia categoriilor. Cum? Printr-o înlănţuire de tip dialectic, în care devenirea într-o fiinţă împreună cu conceptele corelate, fiinţa şi devenirea, vor fi plimbate peste fiecare din cele patru grupe de categorii kantiene. Rezultatul va fi nu doar o fericită potrivire a celor trei concepte peste categoriile fiecărei grupe, ci o înlănţuire dialectică pe parcursul căreia fiecare grupă va reprezenta un cerc ce se va închide numai pentru a prilejui deschiderea în următorul cerc. Paşii dialectici nu se vor înşirui într-o cadenţă în trei timpi, ci în patru, fiecare ciclu încheindu-se cu regăsirea punctului de plecare. Înlănţuirea dialectică nu se va mai face pe seama unor negaţii succesive, ca la Hegel, ci pe seama unei relaţii univoce între categorii, relaţie numită de Noica contradicţie unilaterală. O asemenea contradicţie este posibilă, pentru că înaintarea nu se mai face prin teze care se neagă reciproc, ci printr-o temă dată iniţial, care nu va fi părăsită prin negarea ei. De fapt, termenul de negaţie nu mai are sens la Noica. Contradicţia nu se face prin negaţie, ci prin afirmarea unei alte teze în sînul unui orizont tematic. În concluzie, Noica modifică dialectica hegeliană în două privinţe: cei trei paşi (teza-antiteza-sinteza) vor deveni patru (temă-antitemă-teză-temă), iar tezele hegeliene ce se opun compunîndu-se vor lăsa locul unei teme ce face cu putinţă afirmarea unei teze, care va trimite, pînă la urmă, la tema iniţială. Rezultatul nu va fi un urcuş în zigzag, ca la Hegel, ci un set de cercuri concentrice, în care parcurgerea fiecărui ciclu va continua cu deschiderea tematică în alt cerc. Pentru Noica, înlănţuirea tematică în patru timpi reprezintă, în primul rînd, o schemă ce corespunde mersului real al lumii şi, în al doilea rînd, ea este singura cale de a salva continuitatea unui proces care, în cazul lui Hegel, nu poate continua decît în mod artificial, printr-o intervenţie din afară, a gîndirii filozofului german. Dar aşa, prin înlănţuirea

tematică, se declanșează o reacție în lanț ce funcționează de la sine. Referitor la dialectica în patru timpi, Noica va nota în *Jurnalul de idei*: „Am trăit — pînă la Hegel, și cu el în chip exhaustiv — sub semnul Sfintei Treimi, a triplicității. Acum am intrat sub semnul Sfintei Pătrimi“.

Ceea ce păstrează însă Noica de la Hegel este în primul rînd viziunea de ansamblu, căci și la unul și la celălalt se pleacă de la un concept care se mișcă de la sine, prin propria pulsație interioară, concept ce își va da singur determinatii, rezultînd astfel diversitatea concretă a lumii. În al doilea rînd, conceptul devenirii întru ființă duce în desfășurarea sa tematică la ivirea spiritului uman. Omul gîndește, întrucît devenirea întru ființă gîndește în el. Prin rațiune Noica va justifica, ca și Hegel, statutul unic al filozofiei, ca singură disciplină în care omul se păstrează în mod premeditat în orizontul devenirii întru ființă. Filozofia nu dublează lumea, nu este o teorie printre altele, ci este modalitatea firească prin care devenirea întru ființă își continuă drumul. Acum se explică de ce pentru Noica oamenii care nu au acces la filozofie nu au implicit dreptul la ființă. Tot acum, argumentul ontologic va căpăta înțelesul său existențial. Omul nu are de dovedit existența unei ființe, căci orice preocupare cu filozofia este chiar argumentul existenței ființei. În chiar faptul discuției pe seama ființei stă proba cea mai puternică a existenței ei. Căci de n-ar fi, n-am vorbi despre ea. În al treilea rînd, Noica preia de la Hegel ideea unei rațiuni, care, în exercițiul ei, nu poate fi neutră, ci doar orientată. Cînd un om face filozofie, rațiunea lui este deja orientată de chiar sensul devenirii întru ființă, sens ce țintește necurmat către închegarea deplină a ființei. Abia acum, o dată cu ființa deplină, va păși pe scena filozofiei modelul ontologic.

Din perioada domiciliului forțat provin și *Manuscrisele de la Cîmpulung*, de a căror existență lumea filozofică nu a știut nimic pînă în 1997, anul publicării lor pentru prima dată. Ceea ce surprinde în aceste manuscrise este că Noica, parcă în mod brusc și gratuit, renunță la preocupările sale filozofice, legate de devenirea întru ființă și modelul ontologic, pentru a se apleca asupra unor teme sociale și economice. Să treci brusc de la dialectica în patru timpi la țărănime și burghezie este un lucru ce nu poate să nu uimească. Primul gînd care îți vine în minte este că Noica își trădează consecvența gîndirii sale, că se îndepărtează de temele sale predilecte și se metamorfozează într-un gînditor de factură socio-economică. În aparență, lucrurile chiar așa stau. În realitate, însă, tema de căpetenie a *Manuscriselor de la Cîmpulung* nu este nici țărănimea, nici burghezia, cum, așijderea, nu este nici banul și nici bunu-

rile pe seama cărora se poate clădi bunăstarea unei societăți. Tema de bază este, de fapt, înnobilarea omului prin cultură, singurul bine social pe care Noica îl poate accepta. Altfel spus, Noica, chiar și atunci cînd vorbește despre țăran sau despre burghez, el are neconținut în fața ochilor ipostaza omului care devine cu adevărat om numai prin accesul premeditat la cultură.

Pentru Noica, țăranul, cu evlavie sa ingenuă pentru bunurile gospodăriei lui, nu înseamnă nimic, cîtă vreme ceva din el nu trimite spre omul de cultură. Tot așa, burghezul, cu toată libertatea sa, nu face două parale, dacă nu deschide o cale către binele culturii. Dacă n-ar fi așa, atunci proiectul cecurilor în alb, de care Noica pomește în aceste manuscrise, proiect prin care Noica căuta să dea o soluție la problema modului în care indivizii unei societăți pot deveni liberi și, în felul acesta, apți pentru cultura universală, ar părea o temă piezișă, ce ar reteza coerența discursului filozofic. În ochii lui Noica, țăranul și burghezul reprezintă ipostazele nereușite ale libertății umane. Țăranul nu este liber pentru că, rob fiind bunurilor sale, nu mai poate privi dincolo de aceste bunuri. Burghezul însă chiar liber fiind, grație banului ce l-a desprins de bunuri, tot neliber este, deoarece burghezul nu știe ce anume să facă cu libertatea. Așadar, țăranul nu este liber pentru că nu este *deloc* liber, în schimb burghezul nu este liber pentru că este *prea* liber. Și pentru că nici unul, nici altul nu sînt cu adevărat liberi, ei nu sînt. Țăranul și burghezul reprezintă formele neîmplinite ale modelului ontologic uman. Cu țăranul și burghezul, ființa și-a ratat drumul. Ea a rămas neîmplinită. Atunci, ambele ipostaze neîmplinite trebuie depășite către altceva. Dar către ce anume? Către omul de cultură. Numai el poate să fie cu adevărat, prin exersarea deliberată a valorilor culturale. Binele acestei lumi nu se identifică nici cu bunurile țăranului și nici cu banii burghezului. Binele este reprezentat de practicarea conștiință a valorilor culturale, de dragul lor și nu în vederea a altceva.

Ajungem, astfel, la exclusivismul cultural al lui Noica, un exclusivism deloc filantropic, care osîndește la neființă cam 9/10 din populația lumii. Nu toți oamenii sînt, ci numai cei care au voința culturii. Restul oamenilor țin de statistică, de vînzoleala cantitativă a acestei lumi. În concluzie, ca să fii cu adevărat, trebuie să fii cultural. Acest lucru nu-l poți obține decît dacă, pe de o parte, te rupi de stadiul omenesc al țăranului și burghezului, iar, pe de altă parte, păstrezi de la aceștia ceea ce fiecare are mai bun. Revine aci tema întîrzierii ca garanție a păstrării fiirecului din om. Țăranul, spune Noica, a fost întotdeauna un întîrziat, un retardat istoric. Țăranul

nu a fost niciodată în pas cu vremea. Toate schimbările care l-au atins au venit peste el, fără voia lui. Țăranul, chiar și atunci cînd a participat la istorie, a făcut-o fiind mai degrabă tras, împins sau tîrît de alții. Dar chiar și atunci cînd a fost tras sau împins, țăranul a fost tras sau împins cu intimitatea lui cu tot. În felul acesta, deși rea în perspectiva unei evoluții istorice, întîrzierea țăranului este bună în perspectiva sufletului românesc. Căci această întîrziere a făcut ca țăranul să păstreze o intimitate sufletească cu lumea, o evlavie pe care burghezul nu a avut-o și nu o va avea nicicînd. Burghezul nu a fost un întîrziat istoric, de aceea a și reușit să fie liber, dar el și-a plătit dreptul de a fi liber cu pierderea sfîințeniei sufletești față de lume. Pentru ca să fii om de cultură, trebuie să fii liber, ca burghezul, și intim cu lumea, precum țăranul. Intimitatea cu valorile culturii este cea care dă sens și consistență libertății umane. Cu intimitatea sufletească a țăranului și cu libertatea materială a burghezului, omul de cultură poate deveni, în sfîrșit, expresia împlinită a ființei umane. Un om de cultură, ce posedă sufletul individual al țăranului, legat de valorile culturale, și libertatea burghezului, ce își poate da prin ban orice determinație, va putea accede la ipostaza generală a ființei culturale. Proiectul cecurilor în alb este soluția oferită de Noica la problema eliberării individului uman de piedicile economice ale națiunii. Avem noi ceva de dat lumii pe plan cultural, ceva pe care îl putem da numai noi, altminteri rămînînd pe vecie nespuse? Avem, crede Noica. Dar pentru asta, trebuie să formăm, să cizelăm în societatea noastră pe cei care vor fi purtătorii noștri de cuvînt cultural, adică elita. Experimentul cecurilor în alb trebuie încercat, fiindcă singurul lucru ce-l putem pierde este starea noastră de minorat cultural.

În 1978, Noica publică *Sentimentul românesc al ființei*, reluînd într-o altă formă interogația formulată în *Pagini despre sufletul românesc*. Pot, oare, românii să adauge ceva la concepția tradițională — cea occidentală — despre ființă? Dacă da, ce anume, se întrebă Noica, de vreme ce noi nu avem încă o concepție explicită, temeinic elaborată, despre ființă. Avem, cel puțin, afirmă Noica, un sentiment al ființei, o simțire a ființei ce nu e de găsit la alte comunități. Altfel spus, dacă românii n-au gîndit niciodată în chip explicit ființa, în schimb au simțit-o într-un fel propriu, care este numai al lor. Acest fel propriu de a simți ființa se manifestă, împreună cu întreaga vastitate a comunității românești, la nivelul limbii. Limba este locul unde simțirea, care nu este altceva decît gîndirea difuză a unei națiuni, adică sentimentul neridicat încă la limpezimea conceptului, iese la iveală. Dacă cercetăm îndeaproape limba română,

vom fi întâmpinați de o prepoziție vrednică de toată atenția filozofică, și anume prepoziția *întru*. *Întru* este felul românesc de a resimți ființa. În prepoziția *întru* stă închisă o experiență românească cu privire la ființă, ce așteaptă să fie teoretizată. Și stă în menirea filozofiei să aducă la vedere, prinzînd în conturul conceptelor, ceea ce, difuz și vag fiind, scapă îndeobște din vedere. *Întru*, postulează de-a dreptul Noica, este o închidere ce se deschide și totodată o limitare ce nu limitează. Filozoful nu lămurește însă aceste sintagme, ele rămînînd, la vremea publicării cărții, de neînțeles pentru un public care, specializat sau nu, nu avea cunoștința de modificarea întreprinsă de Noica categoriilor kantiene în *Cercul metafizic*. Prepoziția *întru* echivalează cu o întrebare, crede Noica, o întrebare a cărei iscusință și bogăție interogativă depinde mai degrabă de lucrurile vizate de întrebare, decît de iscusința celui care pune întrebarea. Lucrurile sînt mai înțelepte decît omul, lasă Noica să se înțeleagă. Fiind astfel, lucrurile dăruiesc întrebării o diversitate de evenimente pe care întrebarea le poate declanșa. Aceste evenimente, numite și funcții, sînt în număr de șase, fiecare în parte constituind un mod de a cînti, de a disloca realitatea. Ele sînt: suspendarea realității, dublarea realității prin oglindirea ei, negarea realității, organizarea nedeterminării realității, instituirea realității și redresarea realității ca sporire a ei.

Cele șase funcții ale întrebării sînt posibile datorită situațiilor ființei, care pot fi aflate din mlădierile verbului *a fi*. În limba română, verbul *a fi* se compune neobișnuit de ușor cu el însuși, dînd naștere unor modulații noi ale ființei. Această capacitate uimitoare a lui *a fi* de a se frînge, de a se dubla, răsfrîngîndu-se apoi asupra lui însuși, zămislește cele șase modulații ale lui *a fi*, care sînt tot atîtea situații de ființă. Acestea, succint prezentate, sînt: 1) n-a fost să fie — ce corespunde ființei neîmplinite; 2) era să fie — ce corespunde ființei suspendate; 3) va fi fiind — ce corespunde ființei eventuale; 4) ar fi să fie — ce corespunde ființei posibile; 5) este să fie — ce corespunde intrării în ființă; 6) a fost să fie — ce corespunde ființei săvîrșite. Cele șase situații ale ființei sînt cuprinse în termenul generic de preființă, care este acel nivel în care ființa se străduiește în trepte succesive să fie cu adevărat. Preființa poate fi echivalată la Noica cu existența, astfel că nu tot ceea ce există este cu adevărat. Dar și invers, chiar și ceea ce nu este cu adevărat totuși există. Concluzia de căpătîi ce reiese din cele șase modulații ale lui *a fi* este că sentimentul românesc al ființei nu corespunde unei ființe monolitice, unei instanțe absolute, în numele căreia un lucru ori este, ori nu este. La români, dihotomia *a fi* — *a nu fi* nu epuizea-

ză treptele ființei, gradele ei. Tocmai în asta stă felul specific românesc de a simți ființa, și anume în faptul că ființa are grade de împlinire în sînul realității. De aceea, chiar și fără o prezență reală, un lucru sau o făptură pot să existe pentru simplul fapt că ele au fost să fie sau n-au fost să fie, cum tot atît de bine vor fi fiind, dacă nu cumva sînt să fie chiar acum, prinzînd ființa. Pe scurt, ființa la români este eterogenă, diversă.

Din prepoziția *întru* și din modulațiile ființei se poate desprinde o structură ordonată a ființei. Această structură este tocmai modelul ontologic I – D – G (individual – determinatii – general). Aci, însă, Noica săvîrșește un vicleșug în construcția discursului filozofic. Căci el lasă impresia că a extras, a indus modelul din însăși analiza modulațiilor verbului *a fi*; în realitate, însă, filozoful avea de la început modelul gata făcut, model în funcție de care își va cumpăni pașii discursivi. Orice discurs speculativ, chiar și cel în care pașii discursivi sînt prezentați inductiv, dinspre detalii particulare către o schemă generală, este de fapt un discurs deductiv, de la general înspre situații particulare. Că așa stau lucrurile, o putem afla întrebîndu-ne, în chip firesc, de ce tocmai aceste modulații ale lui *a fi* și de ce în număr de șase. Singurul răspuns îndreptățit este că Noica, scriind despre funcțiile întrebării și modulațiile lui *a fi*, a avut neconținut în fața ochilor cele șase precarități ontologice ale modelului I – D – G, precarități de care însă filozoful nu pomeneste nimic în această carte. Sînt însă vădite încercările de corespondență logică, pe care Noica se străduiește a le statornici între modulațiile ființei și precaritățile ontologice din cărțile ulterioare, de pildă dintre modulația „n-a fost să fie” și *catholită* sau între modulația „era să fie” și *totetită*. Că Noica șovăie însă în trasarea unei corespondențe prea vădite se explică prin faptul că ceva, în cerințele de simetrie logică a schemelor lui Noica, nu este satisfăcut pe deplin. De aci și o anume discreție a filozofului în a face prea vădite aceste corespondențe.

Oricum ar fi însă, Noica își prezintă modelul, arătînd că ființa este cu adevărat numai acolo unde modelul apare cu toți cei trei termeni ai săi. Ceva individual își dă determinatii, care, formînd un cîmp în jurul individualului, vor efectua o conversiune către ceva de ordin general. Modelul nu este însă static, ci dinamic, căci individualul nu e ceva gata configurat de la început, iar generalul, la fel, nu e ceva gata făcut, spre care individualul s-ar putea îndrepta fără greș. Generalul, spre care se deschide individualul, este ceva care poate și să nu fie, dar care totuși este, prin simpla deschidere a individualului. Generalul este ca orizontul unui drum, orizont care se

clădește pe măsură ce drumul se croiește către el. Fără strângerea laolaltă a celor trei termeni ai modelului, ființa nu se va împlini. Noica ilustrează neîmplinirea modelului prin poemul *Luceafărul*, unde ființa nu se împlinește din cauza vicisitudinilor generalului, și prin basmul *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, unde modelul nu se saturează din pricina vicisitudinilor determinațiilor. Dar modelul, de îndată ce s-a împlinit, ca să țină, trebuie să fie la rîndul lui prins în ceva de ordin general. Acest ceva este *arheul*, folosind un termen eminescian, sau, folosind termenul lui Noica din *Tratatul de ontologie*, elementul. Arheul, aidoma unei prezențe general-concrete, prinde orice situație de ființă, învăluind-o. El devine vădit numai atunci cînd ceva s-a zguduit în structura sa lăuntrică. Arheul este ceea ce Noica va numi în tratat ființa de a doua instanță, elementul. Dar cu funcțiile întrebării, cu modulațiile lui a fi, cu împlinirile și neîmplinirile modelului, ființa a fost surprinsă în procesualitatea ei, în frămîntările ei. Și nici un alt cuvînt nu poate exprima mai bine ființa ca proces decît prepoziția *între*. Prin caracteristicile prepoziției *între*, simțirea românească izbutește ceea ce nu reușiseră la vremea lor filozofia greacă — cea a ființei — și nici filozofia germană — cea a devenirii și spiritului —, anume să pună laolaltă ființa și devenirea. Prepoziția *între* reușește prin cele patru trăsături ale ei să facă inteligibilă îngînarea ființei cu devenirea. La fel ca în *Cercul metafizic*, conjuncția dintre devenire și ființă va fi înlocuită cu prepoziția *între*. Așadar, nu devenire și ființă, ci devenire *între* ființă. Aceeași prepoziție îi prilejuiește lui Noica efectuarea unei distincții fundamentale, cea dintre devenirea *între* devenire, ca procesualitate oarbă, ca reluare monotonă la nesfîrșit, și devenirea *între* ființă, în care înlănțuirea nu mai este oarbă, ci *între* ceva stabil, care, deși nu preexistă devenirii, îi este totuși prescrisă.

Dacă în *Sentimentul românesc al ființei* Noica întreprinde pentru întâia oară o construcție a modelului ontologic, cartea *Șase maldii ale spiritului contemporan* publicată în același an, 1978, oferă cititorului, tot pentru prima dată, prilejul de a vedea la lucru acest model. Cartea este o privire speculativă aruncată de Noica asupra omului și lumii sale, privire care, înarmată cu modelul I-D-G, este plimbată peste tot, ajungînd să cuprindă întreaga existență umană și izbutind să obțină ceea ce orice filozof năzuiește: reducerea diversității la unitate, preschimbarea dezordinii haotice, ce răvășește lumea omului, într-o ordine trainică.

În om, ca în orice lucru sau faptură, ființa tinde să se împlinească, adică tinde să fie prezentă cu toți cei trei termeni ai modelului său. Cum însă această ipostază a ființei împlinite este extrem

de rară, se poate spune că în om precumpănesc situațiile în care ființa nu se împlinește. Neîmplinirea constă în faptul că, dintre cei trei termeni, unul lipsește. Această lipsă, departe de a fi una accidentală, este una constituțională, ținând de temelia existențială a omului. Ea alcătuiește omul și, mai mult, hotărăște orientarea spirituală a omului în lume. Ca precaritate ontologică, această carență constituțională poate fi foarte bine socotită o maladie a ființei umane. Ceea ce este straniu cu această maladie este că, în primul rînd, dintre toate bolile, ea e singura care nu dăunează celui bolnav, ba dimpotrivă, în loc să invalideze, ea conferă nebanuite puteri celui suferind. Altfel spus, orice maladie ontică e o boală care te întărește cu atît mai mult cu cît suferi mai tare de ea. În al doilea rînd, ceea ce este straniu e faptul că în cazul maladiilor spirituale nu poate fi vorba de o terapie sau de o vindecare propriu-zisă. Bolile ontice sînt incurabile. Mai mult, spre deosebire de opinia îndeobște împărtășită că o boală diagnosticată e pe jumătate vindecată, în cazul acestor maladii, conștientizarea lor nu numai că nu este un pas spre tămăduire, ci, dimpotrivă, este un avînt în plus spre sporirea ei. Luciditatea, pe seama căreia omul ia cunoștință de boala sa, este direct răspunzătoare de o progresivă îmbolnăvire. În al treilea rînd, ceea ce este straniu în privința bolilor ontice este că ele nu afectează trupul sau sufletul, ci numai spiritul. Poți fi pe de-a-ntregul teafăr trupește, poți fi în totalitate nevătămat sufletește, și, în același timp, poți să suferi cumplit de o boală și mai adîncă, cea a spiritului. Bolile ontice sînt maladii spirituale. Se întîlnește cu acest prilej tripartiția constituțională a omului — trup, suflet și spirit — tripartiție ce va reveni în *Tratatul de ontologie*. Dacă despre o patologie somatică, precum și despre una psihică vorbesc medicii, în schimb despre o patologie spirituală, a omului bolnav în duhul său, nu poate vorbi decît filozofia.

Tabloul patologic al spiritului uman conține șase maladii, fiecare maladie reflectînd o precaritate ontologică. Trebuie spus că poate în nici o altă carte demonstrația lui Noica, prin alegere de exemple din sînul realității umane, nu ține mai bine. Se află aci mecanismul ascuns al gîndirii filozofice în genere, acela de a reduce diversitatea la unitate, cu ajutorul unei singure scheme. În *Jurnalul de idei*, Noica notează: „Sistemul? Monotonia unei scheme ce redă polifonia realului. Un detector de *varietate* în cenușul realului.” Chiar asta înseamnă modelul ontologic cu precaritatea lui: un detector de varietate!

Cea dintîi maladie a spiritului (notată I-D) este de a nu avea, pentru o realitate individuală și pentru determinațiile ei, ceva de

ordin general. Lucrurile se manifestă în toate felurile, dar nu sînt cu adevărat. La om este vorba de *catholită* de la grecescul *Katholou* (general). Ca exemplu de oameni suferind de catholită, dar neavînd conștiința bolii lor, întîlnim pe Fiul risipitor, Don Juan, Napoleon, pentru ca din rîndul celor care sînt conștienți de maladia *catholitei*, Noica să numească pe Kierkegaard și Nietzsche.

Cea de-a doua maladie a spiritului (notată D-G) este de a nu avea, pentru determinării ce se prind în general, o realitate individuală. Manifestările se pot organiza în toate felurile, dar nu sînt cu adevărat. La om *todetita*, de la termenul grecesc *tode ti* (acest lucru anume). Goethe, în ipostaza lui teozofică, a suferit de această maladie, ca și Sfîntul Augustin, în perioada lui maniheistă. Idealismul tînărului, care, în clipa iubirii, se abandonează unui sens general al iubirii, ține tot de *todetita*.

Cea de-a treia maladie (notată G-I) este de a nu avea, pentru ceva de ordin general care a căpătat o întruchipare individuală, determinării potrivite. Lucrurile s-au împlinit, în principiu, dar nu sînt nici acum cu adevărat. La om, *horetita*, de la termenul grecesc *horos* (determinație). Horetita cunoaște o formă acută, ca în cazul lui Don Quijote, Faust sau al lui Zarathustra, din cartea omonimă a lui Nietzsche, și o formă cronică, de care suferă îngerii în lumea celestă, Ludovic al XIV-lea în lumea istoriei și Pygmalion în cea mitologică.

A patra maladie (notată I-G) este cea în care lipsesc, pentru ceva individual care s-a ridicat la general, determinării anumite. Este vorba de *ahoretie* și, cu această boală, intrăm în zona celor trei maladii ale lucidității. Acum se poate vorbi de un refuz conștient al unuia dintre cei trei termeni. Ahoretia se regăsește în piesa lui Beckett, *Așteptîndu-l pe Godot*, în epopeea *Bhāgavad Gita*, în matematică, tot așa cum de ahoretie a suferit stoicul Marc Aureliu, sau suferă azi asceții și extatici.

A cincea maladie (notată G-D) este de a nu avea pentru un general ce s-a specificat prin determinării variate, o realitate individuală. La om *atodetia*, maladie de care au suferit Platon și Kant.

A șasea maladie (notată D-I) este cea în care determinările, concentrate într-o realitate individuală, nu au siguranța generalului. La om, *acatholia*, care se regăsește din plin în ipoteza civilizației. Dintre cele șase maladii ce alcătuiesc tabloul patologiei spirituale, trei încearcă în mod deosebit și spiritul românesc. Este vorba de catholită și *todetita*, de care românii suferă fără voie, și ahoretia, de care spiritul românesc suferă cu voie. Pentru ahoretia de care românii suferă în mod deliberat, Noica se oferă pe el însuși ca exem-

plu. Fișa clinică pe care Noica și-o întocmește este exemplară pentru felul în care poți vorbi despre tine însuși, lăsînd la o parte ceea ce ești ca trup și suflet și avînd neconținut în vedere numai spiritul din tine. Dacă este adevărat cînd se spune că orice filozofie este o autojustificare și că filozoful, chiar și atunci cînd vorbește despre omul în general, tot pe sine se are în vedere, atunci descrierea aho-rietiei din *Șase maladii ale spiritului contemporan* reprezintă chiar gîndurile lui Noica despre sine însuși.

În 1981, Noica publică *Devenirea întru ființă*, inserînd, ca o primă parte a cărții, studiul din 1950, *Cercul metafizic*, dar intitulat acum *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Partea a doua a *Devenirii întru ființă* poartă numele de *Tratat de ontologie*, filozoful reluînd aci dialectica în patru timpi din *Cercul metafizic* (temă – antitemă – teză – temă). Tema va fi reprezentată de modelul ontologic, antitema de devenire, teza de element, pentru ca tema regăsită în final să fie ființa ca ființă. Primii doi timpi alcătuiesc ființa primară, timpul al treilea va juca rolul de ființă secundă, iar timpul al patrulea va fi ființa terțiară, totul petrecîndu-se într-o înfășurare în cerc, în care, de la bun început, ființa se pune pe sine ca temă în lucruri, prin modelul ontologic. Toate ontologiile de pînă acum, spune Noica, au greșit prin aceea că au privit ființa drept o instanță absolută, grandioasă, scrisă întotdeauna cu majusculă, unică, omogenă și de neclintit în perfecțiunea ei. Socotind-o astfel, toate filozofiile s-au străduit s-o înțeleagă de-a dreptul, în ea însăși, uitînd că la ființă nu se poate ajunge decît mijlocit, pe seama lumii acesteia. Căci dacă ființa este, ea nu poate fi decît ca ființă a acestei lumi, și tot așa dacă ființa este, ea nu poate fi decît simplul fapt de a fi și nu cine știe ce instanță supremă, ruptă de lumea pe care are menirea de a o întemeia. A trage un hotar despărțitor între ființa în ea însăși și ființa lumii acesteia înseamnă a cădea în greșeala anticilor care se aflau în neputința de a explica cum, dintr-o singură ființă unică, omogenă și eternă, se poate ivi o lume multiplă și vremelnică. Așijderea, a trage un hotar răspicat între ființă și devenire, spunînd că acești doi termeni sînt opuși și că ființa este ceea ce nu devine, în timp ce ceea ce devine nu este ființă, postulînd așadar o opoziție de netrecut între ființă și devenire, înseamnă a repeta păcatul de a vedea între cei doi termeni o relație de contradicție bilaterală. Cei doi termeni nu sînt decît două ipostaze ale aceluiași proces, devenirea întru ființă. Între ființă și devenire există negreșit o relație de contradicție, dar aceasta e unilaterală, într-un singur sens, anume dinspre devenire spre ființă și nu invers. Ființa nu contrazice devenirea, de vreme ce devenirea se petrece pe seama ființei, numai

că devenirea, petrecîndu-se, contrazice fiinţa. În plus, contrazicerea nu presupune o negare a ceva anterior, ci afirmarea a ceva în făgaşul a ceea ce era deja. În acest fel, opoziţia de netrecut între fiinţă şi devenire se îmblînzeşte, putîndu-se, în consecinţă, clădi o ontologie pe baza celor doi termeni.

Fără a ţine seama de aceste consideraţii, orice strădanie de a da un răspuns la întrebarea fundamentală a oricărei ontologii, şi anume ce este fiinţa, va fi sortită eşecului. În *Jurnalul de la Păltiniş*, Noica mărturisea că orice filozofie sfîrşeşte într-o platitudine, iar dacă Hegel sfîrşea în platitudinea triadică *Dumnezeu-natură-om*, în timp ce Kant sfîrşea în treimea plată *inteligenţă-voinţă-sentiment*, el, Noica, îşi încheia la rîndul său filozofia cu platitudinea *trup-suflet-spirit*. Ceea ce este straniu este că această treime conceptuală, ce ţine în chip firesc de constituţia fiinţei umane, Noica o gîndeşte ca aparţinînd chiar fiinţei ca atare. Pentru a preîntîmpina orice învinuire de antropomorfism ontologic, Noica accentuează în tratat că omul este după chipul şi asemănarea fiinţei şi nu invers. Aşadar, omul are trup, suflet şi spirit pentru că, mai înainte lui, fiinţa este cea care are o asemenea alcătuire. Şi Noica vorbeşte fără sfială de trei niveluri ontice, corespunzînd tocmai trupului, sufletului şi spiritului. Succint, aceste trei niveluri ontice sînt: trupul fiinţei (temă şi antitemă) adică fiinţa de primă instanţă, care este fiinţa lucrurilor reale, fiinţă pe seama căreia are loc devenirea; sufletul fiinţei (teza), adică fiinţa de a doua instanţă sau elementul, pe seama căruia se petrece deveninţa; spiritul fiinţei (tema regăsită), adică fiinţa de a treia instanţă sau fiinţa ca fiinţă. Dacă despre primele două instanţe se poate vorbi fenomenologic, despre cea de-a treia nu se poate discuta decît analogic. Dacă adăugăm acestor trei niveluri prefiinţa, care cuprinde haosul şi precarităţile ontologice, precum şi nefiinţa (neamul), care nu este opusul fiinţei, ci doar zona ieşirii din fiinţă, atunci vom căpăta întreaga realitate a lumii. Nivelurile fiinţei pot alcătui o ierarhie pe verticală, la bază aflîndu-se prefiinţa, apoi cele trei instanţe ale fiinţei, nefiinţei nemairămînîndu-i decît să pîndească la capătul fiecărui nivel. Nefiinţa este întotdeauna nefiinţă a ceva anume, iar de pierit pot pieri atît lucrurile, fie ele împlinite sau nu, cît şi elementele, ba mai mult, în cazul extrem, poate pieri chiar fiinţa ca fiinţă.

Modelul ontologic joacă nu numai rolul temei de început, prin care fiinţa se propune pe sine ca scop al lumii, ci şi pe cel de structură lăuntrică a fiinţei. Categoriile modelului sînt în număr de trei, ele alcătuind cei trei termeni, pe seama cărora se încheagă modelul — individual, determinatii, general (I-D-G). Modelul îşi face simţi-

tă prezenţa pretutindeni, chiar şi acolo unde nu se poate vorbi cu deplină îndreptăţire de fiinţă. Modelul este, de fapt, o diagramă ontică, prin care năzuinţa spre fiinţă a tuturor lucrurilor şi făpturilor devine efectivă. Modelul se regăseşte în toate nivelurile fiinţei (aşa cum tema înlănţuirii dialectice se regăseşte pe fiecare treaptă a procesului dialectic), Noica izbutind astfel să separe existenţa (pre-fiinţa) de fiinţă. Nu tot ceea ce există este. Nu sînt cu adevărat decît lucrurile sau făpturile în care modelul s-a împlinit, adică în care modelul apare cu toţi cei trei termeni strînşi laolaltă. Lucrurile şi oamenii, în care modelul ontologic nu s-a împlinit, nu sînt, ci doar există. Dar existînd doar, în ele se simte o năzuinţă spre fiinţă, căci fiinţa învăluie existenţa. Fiinţa bate pînă la capătul lumii, pulsaţiile ei sînt peste tot, iar bătaia lungă a fiinţei explică năzuinţa, pînă şi a lucrurilor ce nu sînt, să fie. Năzuinţa spre fiinţă, adică devenirea într-o fiinţă stă în faptul că modelul fiinţei îşi face încercarea de fiecare dată în fiecare lucru, oricît de umil şi insignifiant ar fi acesta. „Trebuie să ai îndurare pentru cele neînsemnate ca să le vezi însemnarea“, va scrie Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes*. Că e vorba de piatră sau de vultur, de floare sau de om, fiinţa îşi face încercarea cu fiecare în parte. Această încercare fără istov a fiinţei, ce dă de fapt devenirea într-o fiinţă a tuturor lucrurilor, constă în situaţia privilegiată a *închiderii ce se deschide*. Ea este o situaţie logică, fiind totodată una ontică. Dacă n-ar fi închiderea ce se deschide, din haos nu s-ar desprinde niciodată acea fiinţă slăbită a precarităţii ontologice. Închiderea ce se deschide este răspunzătoare de ivirea în sînul haosului a germenilor de fiinţă, germenii pe seama cărora modelul se va împlini. Această situaţie privilegiată va fi numită în *Scrisori despre logica lui Hermes* holomer. Închiderea ce se deschide este situaţia ivită între două puncte aflate în rezonanţă, în vibraţie, punctele legîndu-se între ele printr-o relaţie de cuplare („ceva face «clic» şi este“ — *Jurnal de idei*), fără însă ca ele să se închidă în această cuplare, ceva silindu-le să răzbată în afara cuplării lor. Acel ceva ce le împinge în afara lor este tocmai năzuinţa spre fiinţă. Se iscă astfel un cerc tautologic, în care lucrurile tînjesc spre fiinţă pentru că poartă în ele închiderea ce se deschide, dar cea care dă în lucruri această închidere deschizătoare este chiar fiinţa. Dar aşa fiind, ca închidere ce se deschide, fiinţa este deopotrivă ca limită ce nu limitează. Regăsim aci categoria propusă de Noica în locul categoriei kantiene a limităţii, din grupa calităţii.

O asemenea limităţie poate fi înţeleasă cel mai bine pentru situaţia omului, a fiecăruia dintre noi. O asemenea limităţie care nu limitează este ca un obstacol aflat în faţa ta, spre care îţi iei

avînt ca să-l sari, dar care, spre surprinderea ta, se mișcă o dată cu tine, păstrîndu-se neconținut la distanță în fața ta. Că obstacolul rămîne în fața ta, oricît te-ai strădui să-l ajungi, se explică prin aceea că obstacolul, departe de a fi fost în fața ta, era încă de la început în tine. Astfel, orice limită pe care o porți în tine și care, în loc de a te îngrădi, te îndeamnă să treci dincolo de tine este o limită ce nu limitează. Acest lucru este valabil nu numai pentru om, ci pentru orice crîmpei de realitate, care are în sine o promisiune de ființă.

Cele două sintagme — închiderea ce se deschide și limitația ce nu limitează — au, pentru Noica, rolul de a explica ivirea modelului ontologic din haos, din vînzoleala statistică. Din forța primordială a haosului, în care pluteau de-a valma o puzderie de individualuri, determinații și generaluri, la un moment dat se ivește un raport între două puncte, adică o cuplare între doi termeni ai modelului ontologic. Apare astfel o ființă slăbită, un rudiment de ființă, numit de Noica *precaritate ontologică*. Precaritatea ontologică este treapta de mijloc între dezordinea indistinctă a haosului și ordinea clară a ființei. Precaritatea ontologică nu mai este haos, dar nici ființă propriu-zisă nu este. Ea este o deschidere către ființă. Precaritățile ontologice sînt în număr de șase, numărul lor obținîndu-se din numărul total de combinații de cîte doi termeni, luați din cei trei ai modelului ontologic, prin renunțarea la combinațiile în care termenii cuplați sînt identici (anume I-I, D-D, G-G).

Pentru ca modelul să se împlinească, el are de depășit cinci piedici, numite de Noica adversități ale ființei: neantul, temporalitatea, aparența, conștiința, devenirea. Depășirea lor echivalează cu satisfacerea modelului, individualul reușind, printr-o conversiune a determinațiilor sale, să se cupleze cu determinațiile generalului. Abia acum, cînd modelul apare cu toți cei trei termeni, apare și devenirea. Nu există devenire la nivelul preființei, de pildă precaritățile ontologice nu devin. Dar modelul este apt de devenire. Devenirea se petrece însă într-un mediu care trebuie să fie pe potriva modelului. Acest mediu extern, alcătuit în principal din determinații, se preschimbă, pe măsură ce devenirea se petrece în el, în mediu intim. Un asemenea mediu extern, care, pe măsură ce modelul participă la devenire înlăuntrul lui, devine la rîndul lui mediul intern al modelului, se numește element. Elementul e ființa secundă, este sufletul ființei fiecărui lucru sau fapturi. Noica spune că modelul dă în lucruri devenirea, dar, fără lucruri, același model dă elementul. Dacă acum se va scoate elementul din lucruri, va rămîne un mediu alcătuit din determinații generatoare de I și G. Așa cum modelul

avea categoriile sale, elementul, la rîndul lui, își va evidenția categoriile proprii. Acestea sînt: Unu multiplu, totalitatea deschisă, limitația ce nu limitează, comunitatea autonomă și tripletul real-posibil-necesar. În tratat, Noica pune accentul pe determinatii, pentru ca în *Scrisori despre logica lui Hermes* accentul să fie pus pe individual. Elementul, ca mediu extern ce trece treptat în mediul intern al lucrurilor apte să devină, lucrează prin aceea că se distribuie fără să se împartă. Un cîntec, un concept sau un adevăr sînt elemente, fiindcă apar, de fiecare dată în întregimea lor neștirbită, în orice om sau făptură ce ajunge să se împărtășească din ele. Dar numai lucrurile sau făpturile devin? Elementele, ca mediu înlăuntrul cărora se petrece devenirea, nu devin la rîndul lor? De bună seamă, iar devenirea elementului se numește *devenință*. Și cum orice se petrece într-un mediu prielnic, se poate spune că mediul în interiorul căruia elementul devine este chiar elementul însuși. Altminteri spus, elementul nu devine întru altceva decît el însuși, iar această devenire a elementului întru sine este devenința. Cu devenința însă am părăsit zona omenescului. Devenința nu e a omului, ci a elementului. Devenința este ceea ce este mai intim în element și totodată ea este elementul elementelor, este cea care se distribuie fără să se împartă în toate elementele. Așa se ajunge la ființa terțiară, care, spre deosebire de fiecare element ce se distribuie în nenumărate lucruri, ea, ființa ca ființă, se distribuie o singură dată, fără să se împartă în elementele în care se distribuie. Această distribuire indiviză este criteriul de care putem face uz pentru a găsi ființa. Căci ființa este de găsit acolo unde ceva se distribuie fără să se împartă.

În *Jurnalul de la Păltiniș*, Noica își privea propria sa logică drept „scoaterea finală a măștii“, adică dezvăluirea într-o formă nudă, cristalină, a năzuințelor sale filozofice de-o viață. Dar logica lui Noica din *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986) nu este o nouă logică, o nouă disciplină formală, care să îndrepte neajunsurile logicii predicatelor, sau, bunăoară, ale celei propoziționale. Logica lui Noica este mai curînd o prezentare a scheletului formal al gîndirii lui Noica, o înfățișare cu mijloace speculative a miezului conceptual al gîndirii filozofului. Dacă orice strădanie speculativă, oricît de complexă și oricît de stufoasă în ramificațiile și implicațiile ei teoretice, se sprijină pe un mănunchi de concepte, această carte aduce la vedere tocmai acest mănunchi schematic. Se regăsește schema fundamentală a lui Noica, modelul ontologic cu precaritățile lui, cu deosebirea că accentul va fi pus de astă dată pe individual, iar nu pe determinatii, așa cum se întîmplase în *Tratatul de ontologie*.

Întreaga carte este străbătută de distincția dintre ceea ce este logic și ceea ce este statistic, distincție ce vine în prelungirea opoziției logice—viață din articolul „Logica națională“, ca și în prelungirea opoziției geometrie—istorie din *Mathesis*. Dar ce înseamnă logic și statistic în această carte? Ambii termeni nu pot fi înțeleși decât recurând la termenul de mulțime. Mulțimea este o adunare, o colecție de elemente. De pildă, mulțimea fulgilor de pădăie este o colecție de fulgi de pădăie, mulțimea pietrelor este o grămadă de pietre. Mulțimea oamenilor, în schimb, nu este o grămadă de oameni, spune Noica, căci în cazul fulgilor de pădăie sau al pietrelor, între elementele aparținând aceleiași mulțimi domnește o rigiditate nepăsătoare, o indiferență generală. În cazul oamenilor însă, fiecare element iese din indiferența inertială și intră în vibrație cu celelalte elemente. Starea elementelor din mulțimea pietrelor sau a fulgilor de pădăie este o stare statistică. Starea elementelor din mulțimea oamenilor se află într-o situație logică. Un element se află într-o situație logică în clipa în care intră în vibrație, cuplându-se logic cu alte elemente. Când un om se cuplează logic cu un altul, amândoi vor trăi învăluți de o situație logică. Fără ea, destinul cultural al oamenilor nu există. Cu referire la acest cuplaj logic statornicit între oamenii angajați în cultură, Noica notează în *Jurnalul de idei*: „Ceva face «clic» și este. N-a făcut și nu este (ca în atâtea vieți de oameni)“. Fiecare situație logică creează un câmp logic. Noica postulează definiția câmpului logic ca fiind aceea situație în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg. Formula cuprinde de fapt distribuția indiviză a ființei. Într-un fulg de pădăie, niciodată întregul — toți fulgii — nu vor fi în parte. Într-un om însă, nu oricare ființă, ci de pildă Socrate, întregul poate fi în parte, adică întreaga umanitate poate fi în individul Socrate. Logica ce ține seamă numai de situațiile statistice, în care cantitatea contează și doar ea, este logica lui Ares, zeul războiului, logica în care ostașii pot pieri foarte bine, numai oastea să se conserve. Logica lui Hermes, zeul comunicării și al interpretării, este logica ce ține seama de situațiile logice, în care fiecare ostaș (individual) se poate ridica la puterea oastei (mulțimii). Logica lui Ares este logica în care individualul este în mulțime și atît, în timp ce logica lui Hermes este cea în care individualul, departe de a fi în mulțime, este într-o mulțime. Preocupându-se numai de indivizii care sînt într-o întreg, logica lui Hermes nu este una filantropică. Nu toți indivizii se ridică la puterea generalului, ci doar aceia care își asumă această condiție. Nu orice vorbitor al limbii române se ridică la puterea limbii române, devenind un Eminescu sau un Hasdeu. Tot așa, nu orice individ care este

muritor se lasă încărcat de puterea morții. De-abia cu indivizii de excepție, să spunem Socrate, moartea devine o situație logică în care individul Socrate își ia asupra sa generalul condiției de muritor, ivindu-se astfel o tensiune logică dintre individual și general. O propoziție de tip S-P (subiect-predicat), de pildă „Socrate este muritor“, închide în ea o situație logică și nu una statistică, deoarece această propoziție își are originea într-o unitate numită *holomer*, o unitate în care nu numai partea este în întreg, ci și întregul în parte. Holomerul, spune Noica, este o unitate sintetică, dar nu pentru că ar fi rezultatul unei sinteze, a vreunei puneri laolaltă a două elemente deja constituite, ci pentru că ea conține o tensiune internă între individual și general. Sintetică fiind, unitatea numită holomer este și de la sine activă, disociindu-se în individual și general. Așadar, de-abia prin disociere, individualul și generalul se vor ivi ca elemente distincte. Să ne amintim acum de devenirea într-o ființă, din *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, care la rîndul ei se disocia în devenire și ființă. Dar, de îndată ce disocierea s-a produs, va avea loc cuplarea («clicul» din *Jurnalul de idei*) individualului cu generalul, cuplare ce va avea drept rezultat formarea unei judecăți de tip S-P, în care subiectul este individualul, iar predicatul, care se spune despre subiect, este generalul. Pentru a accentua faptul că judecata se obține printr-o disociere urmată de asociere, Noica va numi acest tip de judecată *krinamen* (de la verbul *krinein* — a disocia). Dar între subiectul și predicatul judecății numite *krinamen* se pot oricînd interpune determinații, determinații fără de care devenirea nu poate avea loc. Se ivește astfel un triplet, un triunghi logic I-D-G, care nu este altceva decît modelul ontologic. El poate lua mai multe chipuri, dintre care cel mai comun este cel al silogismului.

În silogism apar toți cei trei termeni ai modelului ontologic. Silogismul reprezintă așadar o formație logică saturată în care ființa se împlinește. În practică însă modelul apare numai cu doi termeni și, aidoma ontologiei sau maladiilor spiritului, aci vom avea șase tipuri de judecăți reflectînd cele șase precarități ontologice. Pentru Noica, noțiunile clasice de concept, judecăți și silogism sînt goale de conținut, ca și formele logice cărora le corespund. Și asta pentru că ele nu au suport ontic, fiind rupte de existență. Pentru a remedia acest neajuns, Noica introduce drept corespondent pentru concept pe cel de holomer, pentru judecată pe cel de *krinamen*, rămînînd ca și silogismul să-l înlocuiască prin ceva. Ceea ce va și face, declarînd că silogismul ca formațiune logică saturată este un caz particular, el dînd seama doar de mecanismul formal al explicației, fără a spu-

ne însă nimic despre puzderia de procese ale lumii. Majoritatea evenimentelor din univers nu pot fi prinse în scheme cauzale. Fenomenele naturii, manifestările istoriei, viața unui om, toate acestea nu pot fi explicate cauzal. Este nevoie de o altă schemă, mai largă, care nu numai să explice câteva fenomene, dar mai ales să înlesnească înțelegerea lor. Această schemă logică este *synaethismul*. Punctul de plecare al *synaethismului*, al înlănțuirii adevărtoare, nu este propoziția, ca în cazul silogismului, ci propunerea, adică tema. Prin punerea unei teme se deschide un orizont în hotarele căruia se va ajunge în final ca tema de la început să fie adevărită. Tema astfel regăsită poate deveni la rîndul ei o temă ce poate genera o nouă înlănțuire logică, procesul fiind, teoretic cel puțin, fără sfîrșit. Acest nou mecanism logic nu are trei timpi, ca silogismul, ci patru. Cei patru timpi sînt tema care se propune, deschiderea liberă a temei, închiderea temei, pentru ca, în timpul al patrulea, să se petreacă redeschiderea organizată a temei regăsite. Noica distinge cinci tipuri de *synaethism*, accentuînd că *synaethismul* de bază este cel al individualului, singurul ce poate da un suport ontic logicii predicatelor.

Periplul introductiv în opera lui Noica se încheie aci. Un om, o dată devenit holomer, grație procesului de răpire sufletească, încetează de a mai trăi în regimul vieții statistice. Fascinația provocată de rapt este așa de mare, încît tot ceea ce înseamnă atracția vieții cotidiene se golește de orice înțeles. Cu Noica lucrurile s-au petrecut aidoma. Cadența vieții lăuntrice a devenit una logică, tensiunea interioară a provocat un orizont logic în care gesturile, gîndurile și cuvintele sale s-au înșiruit într-o coerență altminteri inexplicabilă. Fără acest orizont logic, teoretizat de Noica, nu ne putem explica consecvența gîndirii unui om care repeta mereu că „mirarea anilor tîrzii este că au în ei problema anilor timpurii” (*Jurnal de idei*). „Singura formă suportabilă de viață e sub un delir. Cel bahic, cel erotic, cel războinic, cel politic, cel al acțiunii sînt simple aproximații, din planul elementar-uman, ale celui creator și speculativ. Intri în condiția semizeului. În fapt, nu există decît oameni și semize” (*Jurnal de idei*). Și poate că această din urmă ipostază și-a dorit-o cel mai mult. Căci a fi semizeu, adică holomer, înseamnă a te așeza înlăuntrul propriului tău model ontologic, punîndu-l în mișcare.

S.L.

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Cuvînt înainte

Sub titlul **Devenirea întru ființă** apar laolaltă două încercări: una din preajma anului 1950, alta din preajma lui 1980. Ceea ce au în comun lucrările este într-adevăr gîndul devenirii întru ființă, prima dată ca desprinzîndu-se din istoria filosofiei, a doua oară ca încercînd să refacă știința ființei, ontologia.

Înăuntrul celor treizeci de ani dintre aceste lucrări, autorul a pus în joc pe mai multe planuri același gînd: în cercetarea lui Goethe, în cazul căruia i s-a părut că descifrează o devenire întru ființă trăită, în opoziție cu devenirea întru devenire proclamată; în interpretarea **Fenomenologiei spiritului** a lui Hegel; în cercetarea cîtorva cuvinte și expresii românești, ca și în analiza sentimentului românesc al ființei.

E de la sine înțeles că vol. II, **Tratat de ontologie**, poate fi citit separat.

AUTORUL

București, 1980

VOL. I
**ÎNCERCARE ASUPRA
FILOZOFIEI TRADIȚIONALE**

FLUXIONES TRADITIONALES
INGERCAL ASUTRA
VOL. I

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

Cine spune „devenire întru ființă” admite mai mult decît că ființa nu contrazice devenirea; va trebui să admită că, în schimb, devenirea poate contrazice ființa, atunci cînd nu este întru ea, și că astfel se creează o contradicție unilaterală.

Cu această nouă modalitate a contradicției o conștiință contemporană ar trebui de mult să fie deprinsă. Că din două situații ce se contrazic se poate ca doar una s-o contrazică pe cealaltă, o arăta, de pildă, încă de cîteva decenii, revoluția științifică legată de relativitate: doar mecanica lui Newton o contrazice pe cea relativistă, nu și aceasta pe cea dintîi. Era aci un izbitor exemplu de contradicție unilaterală. Trebuia însă oare așteptată revoluția științifică din veacul nostru, spre a surprinde o asemenea logică a contradicției unilaterale operînd îndărătul celei clasice, bilaterale?

Una din disciplinele cele mai sugestive pentru gîndirea filozofică — o disciplină ce n-a fost îndeajuns folosită de filozofia clasică și din care nici Hegel n-a făcut obiectul special al vreunei serii din celebrele sale *Prelegeri* — anume istoria matematicilor, arată că logica aceasta nouă putea fi surprinsă încă de mult. În timp ce în istoria

altor științe exacte cunoștințele noi dezminț pe cele vechi („flogistonul“, în istoria chimiei), în istoria matematicilor noul nu contrazice vechiul: îl integrează. În particular, în teoria numerelor, numărul rațional nu contrazice pe cel întreg; numărul real nu contrazice pe cel rațional; numerele complexe (cu imaginarul) nici ele pe cel real, ci de fiecare dată noul șir de numere integrează pe cel vechi drept un caz particular, în timp ce acesta contrazice, din așezarea sa, noul.

Dar, întorcându-te acum la istoria filozofiei, constăți cu surprindere că lecția aceasta s-a presimțit; și că, dinainte de-a gândi în el însuși principiul contradicției de factură rigid logică, grecii l-au intuit pe acesta nou, integrator, de factură dialectică. Ei nu știu să „integreze“, la propriu și figurat; dar ei dau, din instinctul acela unic al rațiunii pe care-l au, sugestia integrării pe bază de contradicție unilaterală. Pentru ei — chiar dacă nu întotdeauna în chip explicit — curbul, de pildă, nu contrazice linia dreaptă, singură aceasta poate contrazice curbul, atunci când nu este înțeleasă drept un caz particular al lui. Lărgind, se poate spune că planul este un caz particular al sfericului (în limitele acestea o suprafață este plană) și doar planul poate contrazice sfericul, dar acesta nu pe cel dintîi. În general, la antici, forma nu contrazice materia, ci o „actualizează“; la rîndul său repausul nu contrazice mișcarea, o desăvîrșește; doar răul contrazice binele, nu și invers; doar posibilul, realul; doar neființa, ființa. Dacă anticii ar fi avut cu adevărat ideea modernă de infinitate, ei nu ar fi căzut așa de lesne în aporia finit–infinit, ci ar fi sugerat, poate, că finitul contrazice infinitul, dar nu și invers; așa cum multiplul contrazice unul, dar acesta nu pe primul.

De îndată însă ce au teoretizat logic, cu Aristotel, anticii înșiși, în ciuda dialecticității lor înnăscute, aveau să fie prinși — ca și modernii, asupra cărora spiritul aristotelismului grevează mult, dincolo de scolastică — în plasa logicității ireductibile. Sfirșeau și ei într-o contradicție de tip disjunctiv: sau– sau, fără de tertium. Dar nu se poate ieși din acest ireductibil? Căci dacă *tertium non datur*, încă s-ar putea găsi o modalitate terță înăuntrul termenilor chiar. Sau virtual, sau actual; sau *posse* sau *esse*, spune aristotelismul. Dar există și *fieri* — recunoscut, deși degradat în „geneză“ de antici — care poate fi, cu *posse* din el, o deschidere către *esse*.

Lumea modernă și-a însușit din plin, pozitiv, nu doar negativ ca antichitatea, pe *fieri*, devenirea. Dar din nou a căzut în disjunctivul contradicției: sau devenire, sau ființă; și a optat de astă dată pentru devenire (istorism, relativism, dialecticitate liniară), lăsînd-o să atîrne prea mult de partea posibilului. Dar după cum sînt două feluri de *posse*, sînt și două feluri de *fieri*. Așa cum există un

posse care se refuză lui *esse*, dar există și unul care trimite ca virtualitate la el, la fel există un *fieri* care se refuză lui *esse*, dar și unul care se angajează în el: devenirea într-o ființă. Totul este să ieși din rigida opoziție simplă a contradicției doar logice. Logicul însuși este în contradicție unilaterală cu ceva: cu dialecticul. Din clipa chiar când s-a gândit dialecticul (deci, de la Hegel în lumea modernă, dar încă de la Platon în cea antică) putea deveni limpede că o nouă modalitate a contradicției s-a făcut vădită, opoziția logic-dialectic, în care logicul contrazice dialecticul, dar acesta nicidecum logicul.

Tema devenirii într-o ființă este solidară cu dialecticul, în măsura în care prin ea se redefinesc rațiunea. Vom sfârși într-adevăr prin a numi rațiune conștiința devenirii într-o ființă. De aceea, miezul lucrării de față îl va da cercetarea rațiunii și redefinirea ei. Iar deoarece contradicția unilaterală duce la cerc — contradictoriul se depărtează de termenul pe care-l contrazice, dar este preluat de acesta — mișcarea dialectică pe care o căpătăm este una în cerc.

Numai că nu va fi vorba de un cerc static, geometric, unul cu centru, nici de o circularitate fără de capăt; ci de un cerc care nici nu se odihnește în jurul unui centru, dar nici nu se desfășoară la nesfârșit într-o oarbă și vicioasă circularitate. Este mai degrabă un cerc de tip „vectorial”, în care există mișcare, căci actul negării și depărtării se petrece, dar există și oprire, în măsura în care mișcarea se petrece într-o sine.

Întâlnirea statornică a unui asemenea cerc, în reflexiunea filozofică, va da astfel punctul de plecare al lucrării de față. Ea va trece de la cerc, care este deopotrivă o schemă de gândire și de realitate, la rațiune, care este la început numai principiu de gândire, iar prin om, la care conștiința devenirii într-o ființă este devenire conștientă întru ființă, va reajunge la realitate și la ceea ce se poate numi ființă.

Cercul în conștiința filozofică

Filozofia nu se îndeletnicește cu ființa pură și simplă, cum păreau a spune anticii, nici cu devenirea, cum par a spune moderni. Se îndeletnicește cu devenirea întru ființă.

Nici grecii nu s-au putut lipsi de ideea devenirii, oricât de străină de obiectul contemplației lor le-ar fi apărut; și ei au trebuit să pună lumea în mișcare, adică în nedesăvîrșire și temporal. Dar au știut să deosebească între mișcări și să găsească una a desăvîrșirii, salvînd astfel ceea ce păreau să compromită.

În rotirea astrelor ei au văzut o mișcare ideală; în același timp mișcare și stare pe loc. Pe de altă parte, orice mișcare era, pentru ei, o formă de nedesăvîrșire; singură mișcarea circulară era desăvîrșită și putea ca atare conveni astrelor, ce le păreau incoruptibile. În sfîrșit, orice mișcare este o formă a temporalității; singură mișcarea în cerc, revenirea la același punct, exprimă ceva din atemporal, fiind în același timp măsură — cosmică prin rotirea astrelor, mecanică mai tîrziu, cu ceasornicul — pentru timp. În felul acesta, cercul devenea pentru ei simbolul, recunoscut ori nu, al soluției posibile pentru aporiile filozofiei; împăcare a mișcării cu starea pe loc, desă-

vîrșit în nedesăvîrșire, atemporal în temporalitate. Grecii sîrșeau prin a vedea în mișcarea circulară, cu întoarcerea ei asupra-și, o „reflecție” care să amintească de noblețea reflecției intelectuale, să fie o imitație a ei, să aibă caracter de *sophia*. Era ceva în același timp sensibil și intelectual; ceva care să reprezinte „schema” (intermedierea) visată de Kant.

Simbolul cercului așadar, iată perspectivă pe care o deschide, pentru problema devenirii întru ființă, gîndirea antică. Pentru lumea greacă însă cercul este o simplă schemă a fizicii. Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gîndirii înseși? Și nu ar putea fi privit cercul devenirii întru ființă ca o adevărată categorie originară, care să fundamenteze categoriile spiritului? Ca și categoriile în sens kantian, devenirea întru ființă poate fi în chip direct reprezentată printr-o schemă, iar dacă s-ar face din modul ei categoria originară a spiritului, capitolul kantian al „schematismului conceptelor pure” ar putea fi regîndit și unificat. În particular, *timpul*, înlocuit acum prin cerc, și-ar pierde din rolul pe care-l joacă acolo, împutîinînd astfel greutățile pe care le ridică, greutăți ce s-au complicat mult, în cugetarea modernă, o dată cu reluarea timpului augustinian și cu ivirea celui heideggerian, spre a nu mai vorbi de cel istorist, care comandă gîndirea contemporană.

Numai că filozofia modernă e departe de a se gîndi la categorii a căror schemă să fie cercul. Ea este prinsă în schema unei cauzalități liniare și evoluționiste sau a unei deveniri liniare încă (dacă nu în spirală). Iar cînd încearcă uneori să iasă din lanțul determinismului cauzal sau din curentul devenirii neîntrerupte, gîndirea modernă întîlnește altă schemă decît cercul: este pendularea între doi poli, ținînd de categoria polarității. Cu această categorie voise un Vico să fixeze diversul istoriei; aceeași schemă va domina romantismul filozofic german; iar semnificativ este că ea va fi schema principală a lui Goethe. Polaritatea este, pentru acesta, singurul mijloc de a capta într-un fel diversul natural sau uman (întuneric și lumină, sistolă și diastolă, atracție și repulsie, hüben und drüben, feminin și masculin etc.). Firește, filozofii moderni de seamă vor regăsi sau vor căuta unitatea. Dar pentru spiritul modern, Goethe, nefilozoful, dă iarăși expresiunea: dacă există o ordine, ea ține mai ales de pendularea între doi termeni extremi. Cînd nu se pierde în devenirea fără de capăt, gîndirea modernă acceptă polaritatea.

De îndată însă ce se pune din nou problema ființei, schemele moderne se dovedesc insuficiente. Iar dacă e posibilă devenirea întru ființă, nici o altă schemă nu-i poate conveni decît cercul. Ființa este cea care intră în devenire și tot ea e capătul de drum al aces-

teia. Ceva nu poate deveni decît pentru că este și nu poate deveni decît ceea ce este. *Werde was du bist*. Dacă devenirea e căutare, de sine sau de altceva, căutarea în cadrul acestui tip nu e posibilă decît în măsura în care, într-un fel, deții dinainte ceea ce cauți. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit” trebuie atunci să comande tot ce e angajat într-o asemenea devenire. Dar este așa cu adevărat în cazul conștiinței umane și al realului? Și poate fi ridicat cercul la rangul de schemă fundamentală a lor?

Aci, prin urmare, ne duce tema devenirii întru ființă: la necesitatea de a regăsi cercul ei peste tot. Devenirea întru ființă ne va apărea într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea, realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă și redat ființei. Această transpunere însă nu poate fi făcută decît prin om, fără de care devenirea ar rămîne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire. Omul, la rîndul său, capătă această virtute prin cultură. El nu este de la sine înzestrat cu înțelesul ființei, nu rînduiește lucrurile la locul lor și nici nu le duce la o împlinire, în chip obișnuit. Doar prin cultură capătă omul întreprinderea de a deosebi în sînul realității și de a rîndui ceea ce a văzut. Iar așa cum Adam era pus să dea nume fiecărei viețuitoare, și numele pe care-l dădea el îi rămînea, căci însemna o scoatere din haos și o calificare întru ființă, așa și de astă dată, rînduiala care se dezvăluie prin om în lucruri este și a lor, nu numai a omului. Cultura însă nu are nici ea această virtute, dacă nu e susținută de o conștiință filozofică. După cum omul se pierde, fără sprijinul culturii, în procesiunea firii sau în devenirea oarbă a vieții istorice, cultura se pierde și ea în diversul materialului sau al sensurilor ei, dacă nu capătă, printr-o conștiință filozofică, întreprinderea de a ridica lucrurile la prototipurile sau ființa lor proprie. Istoria se pierde, dacă nu e susținută de o conștiință filozofică; la fel s-ar putea „pierde” cîmpuri întregi din cuprinsul culturii, fără de filozofie (nu e acesta riscul unora dintre științe, care pot sfîrși atunci prin a rămîne simple tehnici?); așa cum se poate pierde cultura întreagă, într-un fel, devenind simplă civilizație, cum s-a spus.

[Devenirea întru ființă, cu cercul pe care-l aduce, implică deci realitatea umană, care la rîndul ei presupune actul de cultură și ultimul, conștiința filozofică, *sophia*.] Aceasta înseamnă că realul uman, cultura și *sophia* susțin metafizicește lumea: nu ar fi vorba numai de *cunoaștere* a ființei, ci omul, cultura, *sophia* scot lumea din starea de simplă devenire, o desăvîrșesc, ridicînd-o la treapta de ființă. Conștiința filozofică nu vine să se adauge lumii sau să fie *despre* lume, ci omul ar trebui să fie lumea, în așezarea ei ultimă, iar

conștiința filozofică, respectiv rațiunea, să fie împlinirea devenirii acestei lumi. Căci omul nu e simplu om, simplu sine. De la început conștiința sa e întru ceva, deci dincolo de sine.

Dar dacă lucrurile stau așa, aceasta ar însemna și că pe toate treptele — om, cultură, *sophia* — se răsfrânge condiția de posibilitate a devenirii întru ființă: cercul. Și existența umană, și faptul de cultură, și actul filozofic ar trebui să se petreacă în cerc. Dacă filozofia, în ultimă instanță, dă expresie ființei lumii, cercul ființei se va reflecta peste tot în filozofie. Dar așa este? În speță: actul logic, actul de cunoaștere, cel etic, cel estetic, laolaltă cu toată cultura pe care o fac posibilă, se desfășoară ele în cerc?

Prima garanție că devenirea întru ființă are sens este că actele acestea se desfășoară cu adevărat în cerc. Filozofia regăsește în materia ei ceea ce era condiție de principiu a ei: cercul.

*

Într-adevăr, orice conștiință filozofică este una reflexivă la propriu, una în care întoarcerea asupra-și, reflexivitatea, hotărăște. Lucrurile pot fi spuse simplu de tot la început, cu deosebirea dintre *gînd* și *idee*. Gînduri au toți oamenii, poate au și alte viețuitoare, dar idei nu are decît cel care întoarce gîndul asupra gîndului. Așa cum s-a spus demult, conștiința filozofică este una în care spiritul se întoarce asupra spiritului. De aci, cunoașterea cunoașterii, de care vorbea încă Platon, dragostea pentru faptul dragostei, de care este pus Socrate să vorbească în *Lysis*, amintirea amintirii (și chiar a uitării) pe care o menționează Augustin în *Confesiuni*, ca și atîtea alte forme de reflexivitate pe care le va invoca filozofa. S-ar părea chiar că este o caracteristică a spiritului — și deci a științei lui, care e filozofia — să fie reflexiv; în alte domenii n-ar încăpea reflexivitate, căci nu poți vorbi de o gravitație a gravitației și de un triumghi al triumghiului.

Totuși în planul matematicilor și chiar al fizicii (probabil și al biologiei) au apărut cîteva stranii exemple de reflexivitate posibilă sau chiar efectivă. Astfel, în matematici — dincolo de folosirea oarecum mecanică a ideii de „reflexivitate“, — au apărut funcții de funcții, concepute de matematicieni, ba ies la iveală forme de reflexivitate lăsate în umbră de ei, cum ar fi cea a numărului. Căci înainte de a se face operații cu numărul, acesta în el însuși este o operație (ba chiar una superioară), ridicarea la putere, orice număr fiind stabilit pe baza puterilor unei baze, să spunem baza 10 sau 6, astfel încît toată știința aritmeticii și algebrei ar consta din operații pe bază de operații. Iar cel mai straniu exemplu, pentru o asemenea

reflexivitate implicită, îl dă fizica însăși, dacă nu chiar natura, cu *unde*, care reprezintă „o mișcare a mișcării”, de vreme ce orice undă este expansiunea unei vibrații inițiale. Ceva de ordinul spiritului ar apărea și dincolo de domeniul lui, pînă la acel ultim domeniu de realitate, care ar fi spectrul undelor electromagnetice.

Dacă lăsăm deoparte asemenea gînduri, care așteaptă poate să devină adevărate „idei” ale timpului nostru, rămîne faptul că prin conștiința filozofică reflexivitatea își face intrarea sigură în cultura omului. Aceasta se vede nu numai din felul cum atacă o conștiință filozofică orice fapt de cultură, ci și din propriul ei exercițiu: toate demersurile ei, de ansamblu dar și constituite în discipline distincte, se desfășoară în cerc, vom spune acum.

Cel mai izbitor, și ca atare cel asupra căruia merită să se stăruie cel mai puțin, este *cercul logicii*. E drept, nici logicile tradiționale, cu atît mai puțin cele noi, care se vor doar operative („calcul logic”) nu se deschid cu punerea în lumină a cercului care le face posibile, anume reflexiunea asupra gîndirii (a „raționamentului” în logica veche), sau, la moderni, *operația rațională asupra operativității raționale*. Dar logica nu este, mai puțin, însăși conștiința de sine a cercului, în puritatea lui speculativă. Mai neașteptată va fi prezența cercului în celelalte discipline.

Să luăm, astfel, actul de cunoaștere. Dincolo de amintita „cunoaștere a cunoașterii”, privit în el însuși, actul de cunoaștere se desfășoară în cerc.

A cunoaște înseamnă într-adevăr a gîndi — pentru sine cel puțin — nemaigînditul. Cunoașterea trebuie să fie „progres”, și orice cunoaștere înfăptuită aduce, pe un plan ori altul, neașteptatul, în așa măsură încît s-a putut spune că filozofia — cunoașterea însăși, în sensul larg, pînă la contemplație — al Antichității — începe cu uimirea. Numai că riscăm aci să confundăm două lucruri: faptul nemaigîndit, nemaiîntilnit de gîndire, și actul nemaigîndit, nemaisăvîrșit de gîndire. Uimirea despre care se vorbește obișnuit este cea în fața faptului nou, a faptului surprinzător. Dacă însă teoria cunoașterii va sfîrși prin a se întreba: „cum e cu puțință ceva nou”, nu va fi vorba, de bună seamă, despre o noutate în ordinea faptelor, nici măcar despre una în ordinea gîndului, despre producerea de gînduri noi (logică de invenție), ci se va urmări doar împrejurarea că înăuntrul oricărui gînd care duce la cunoaștere este o legătură neașteptată, un proces sintetic, nu analitic. „Cum e cu puțință ceva nou” dă expresie lui cum e cu puțință să cunoști prin gîndire; cum e cu puțință să scoți gîndirea din tautologie.

Sub ultima ei formă problema este, se știe, lărgirea „sintezei” kantiene și, fără îndoială, că ea e centrală în teoria cunoașterii. „Cum sînt cu puțință judecățile sintetice *a priori*” reprezintă pentru Kant încă mai mult, cheia întregii filozofii. Ni se pare totuși că termenii kantieni particularizează încă și că tema adîncă e tocmai acest „cum e cu puțință ceva nou”, care traduce pe „cum face spiritul să nu fie la infinit tautologic”; adică se interesează de *spirit*, în productivitatea lui, și nu de *produsele* spiritului, judecățile lui sintetice. În cazul restrîns de aci, problema este să obținem actul de cunoaștere; nu noutatea externă, ci ceea ce face ca actul de gîndire să fie progres, adică cunoștință și nu stare pe loc. În sensul acesta, progresul de gîndire al conștiinței cunoscătoare ar trebui să apară ca și o devenire liniară, o progresiune către un altceva niciodată încheiat.

Și cu toate acestea, actul de cunoaștere nu se desfășoară liniar; dinamismul său nu e fără întoarcere. De la început, cunoașterea își trădează o rezistență, iar teoria cunoașterii nu pare nici ea a se ivi — întocmai logicii — decît o dată cu conștiința acestei rezistențe față de progresul liniar. Într-adevăr, ce înseamnă să cunoști ceva? se întreabă sofistii, și cu ei teoria cunoașterii capătă o primă expresie în istorie. Cum cunoști ceva ce nu cunoști? *Sau* știi lucrul dinainte, și atunci nu poate fi vorba de necunoscut; *sau* nu-l știi defel, și atunci nu începe cunoaștere. Așa înfățișează lucrurile cei doi sofisti din *Euthydemus*; iar gînditorii de totdeauna, dincolo de orice intenție sofistică, nu vor formula într-altfel problema. Iată de pildă impasul lui Platon în *Menon*. Căutînd să vadă dacă virtutea se predă ori nu, el pune pe Socrate și Menon să constate că nu știu ce e virtutea, iar la îndemnul unuia de a căuta s-o afle, celălalt răspunde: cum poți căuta ceva ce nu cunoști? după ce semne vei recunoaște lucrul? (*Menon*, 80 d). Platon e conștient, o și spune, că problema e un adevărat subiect sofistic; dar aceasta nu-l împiedică s-o ia atît de în serios încît se vede nevoit să schițeze, aci în *Menon*, teoria reminiscenței. Abia așa, cu recursul la o cunoștință dinainte dobîndită, poate el lămuri actul de cunoaștere prezent. Dar aceasta înseamnă limpede a întoarce gîndirea, din mișcarea ei către altceva, înspre dinainte știutul. Cunoașterea nu e posibilă decît pentru că există precunoaștere; cu alte cuvinte mișcarea către altceva e în același timp înteruptă și făcută posibilă prin precunoaștere. Platon proclamă categoric caracterul activ al reminiscenței, spunînd că ea singură îl scoate din teza sofistă, care interzice orice căutare, orice activitate a spiritului. Iată deci dintru început paradoxul în care cade conștiința cunoscătoare: gîndirea trebuie să fie progres, dar pentru a fi progres trebuie să poată regresa în orice moment al desfășurării ei.

Poziția *Menon*-ului este concludentă în această privință, fără a fi izolată în gândirea platoniciană. Chiar dacă teoria reminiscenței nu mai apare, cel puțin sub o formă dezvoltată, decât în *Phaidon* și *Phaidros*, paradoxul ei însoțește întreaga filozofie platoniciană. S-ar putea releva cât de des recurge Platon la o anumită „anticipație profetică”, *manteia*, ori de câte ori discuția din câte un dialog pare a duce la un impas. De fiecare dată Socratele platonice, care conduce discuția, este pus să invoce și proclamă această *manteia*, care comandă, predetermină și, în definitiv, face posibilă soluția viitoare. Socrate, în ciuda aparențelor, *știe* încotro merge și dialogul său este întotdeauna *orientat*. Scuza lui Socrate că ar fi vorba de o simplă inspirație, care urmează a fi verificată, ține fără îndoială de un efect literar urmărit. Filozoficește, *manteia* este expresia, mai ștearsă decât reminiscența, a aceleiași precunoașteri, prin care devine posibil, dar e în același timp îngrădit, procesul de cunoaștere.

Dacă, acum, ieșim din granițele platonismului, vom regăsi aceeași problematică paradoxală a cunoașterii ori de câte ori se încearcă o teoretizare a acesteia. Cunoașterea trebuie să fie gândire vie, gândire în act; fără dinamism de conștiință, cunoașterea nu e posibilă. Dar, în același timp, ea trebuie să săvârșească un proces de întoarcere. Chiar la un Aristotel, unde dinamismul este înlocuit printr-un simplu mecanism — jocul formă-materie —, problema centrală a cunoașterii, cum cunoști ceva ce nu cunoști, trebuie să se pună, măcar incidental, iar soluția sa indică încă același cerc semnalat de sofisti. Într-adevăr, după Aristotel, cu teoria sa a actualității și virtualității, spiritul cunoaște actual ceva nou, prin faptul că-i *deține* virtual cunoștința. — Cât de izbitor este, în schimb, dinamismul de conștiință la Augustin, unde totul e perplexitate și căutare. Iar de astă dată e cu atât mai izbitor și faptul întoarcerii spiritului către un „găsit”, tocmai spre a putea avea loc o căutare. Augustin ține întreg de pascalianul „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”. Micul dialog *De magistro* vine să arate că soluția în problema aceasta a cunoașterii — devenită la Augustin: cum poți *învăța* ceva ce nu știi încă, cum se poate în genere învăța —, este: nu se poate învăța ceva decât prin învățătorul lăuntric. Noutatea de gândire e posibilă prin regăsirea neîncetată a unui Christ lăuntric, străin de noutate, ca fiind permanența însăși.

Nu e nevoie să mai căutăm mult în istorie spre a întâlni același cerc al cunoașterii, de îndată ce se pune hotărât problema posibilității ei: e marea dispută pe tema ineității ideilor, dispută latentă încă din Antichitate și ieșită la lumină cu empirismul și raționalismul modern. Nu putem cunoaște decât prin idei înnăscute, vor spune

raționalistii, pe linia platoniciană, pe care, conștient ori nu, se așază. Nu putem cunoaște decît prin ceea ce deținem dinainte. Dar în felul acesta, replică empiriștii în frunte cu Locke, activitatea gîndirii e suprimată; se încurajează lenea spiritului. Ba, răspund raționalistii, numai așa se păstrează o activitate de gîndire. Și iată astfel solidare, pe tema nevoii de însuflețire a gîndirii, două orientări care păreau peste tot opuse. Numai că orientarea raționalistă dă, în felul ei, socoteală de faptul cunoașterii, sfîrșind însă prin a duce la un adevărat dogmatism, sau alteori la un matematism de cunoaștere; pe cînd empirismul — lipsit fiind tocmai de conștiința cercului, în timp ce dinamism are din plin — nu dă suficient socoteală de cunoaștere, așa încît nu poate evita să cadă, în cele din urmă, în scepticism (Hume). Doar pe alte linii se va salva empirismul de scepticism, de exemplu pe linia „senzualismului“ francez, cu un Condillac. Iar și de astă dată, în măsura în care teoria cunoașterii justifică rezultate de gîndire pozitive, cercul va reapărea. Nu e nevoie decît de memorie, după Condillac, spre a obține, pornind de la o singură impresie senzorială, întreaga lume de cunoștințe; și urmează exemplul statuii ce n-are decît simț olfactiv. Dar ce oare dă memoria, dacă nu persistența unui *același* în lumea lui altceva, care e gîndirea cunoscătoare? Ce este și aci cunoașterea decît rătăcirea unui altceva asupra lui *același*?

Cu Kant, în sfîrșit, acest *același*, factorul identic din cunoaștere, se precizează deschis. Este vorba de „unitatea sintetică originală de aperccepție“, din care se desprinde și la care revine întreg cîmpul transcendențial, sortit să facă posibilă ordinea cunoașterii. De astă dată, elementul de noutate va fi dat exclusiv de intuiție (empirică sau pură), altminteri a gîndi putînd fi și a gîndi în gol, fără cunoaștere, dacă nu există diversul intuiției. E adevărat că, prin Fichte și Hegel, unitatea sintetică de aperccepție, acum sub forma eului pur sau a spiritului absolut, va putea intra într-o desfășurare sortită s-o multiplice și pe ea, ca și s-o însuflețească; dar dinamismul acesta pur nu va fi nici un moment o desfășurare liniară, o pierdere în noutatea nesfîrșită a devenirii proprii; ci chiar atunci cînd se va suprapune devenirii realului sau celei istorice, cum va fi la Hegel, dinamismul acesta va fi statornic întors asupra principiiului său de viață. Cercul cunoașterii, înglobat acum în cercul conștiinței pe care o ia despre sine „absolutul“, se va lărgi, proiectîndu-se peste întreg realul, ca și peste întreaga istorie umană — dar va rămîne cerc. Mai izbitor decît oriunde va fi cerc.

Ce este atunci această vastă mișcare de întoarcere, pe care o descrie procesul de cunoaștere? de ce ține și aci coincidența para-

doxală a mișcării cu starea pe loc? După cum în actul logic gândirea trădează o solidaritate între lege și cazul individual (izbitoare în cazul „silogismului“), în cunoaștere gândirea manifestă o solidaritate între permanență și actualitate. Cunoaștere fiind, adică progres de conștiință, ea tinde neîncetat spre ceva nou, refuzînd sistematic orice gata făcut; dar ea nu este cunoaștere decît pentru că nu poate fi contemplană, așa cum Platon nu obținea cu *Sofistul* dinamismul de conștiință decît pentru că nu putea rămîne în eleatism. În obîrșia ei, cunoașterea este contemplană, adică năzuință către așa ceva.

Sau mai degrabă se manifestă peste tot, în actul cunoașterii, o dublă tendință: căutarea și adevărul. Nici o gândire vie n-ar accepta adevărul, dacă el ar duce la „lenea spiritului“, dacă ar face imposibilă căutarea; dar nici una iarăși n-ar putea concepe o căutare care să nu aibă sorti să se odihnească într-un adevăr. Chiar înțeles ca temă infinită, ca X-ul nedeterminat al unui Natorp, încă obiectul căutării tinde, la limită, să se transforme în adevăr. De aceea, ni se pare că este ca și o dublă instabilitate în spirit: cînd cunoaște vrea să contemple, cînd contemplană tinde să recadă în cunoaștere. Nicăieri mai bine decît în Ideea platoniciană nu se întîlnește dubla tendință de a cunoaște și contemplană în același timp. De aceea i s-a și putut da dublul rol de a fi transcendentală și transcendentă.

Tot ce reprezintă, în procesul de cunoaștere, întoarcere din progresul lui liniar, ține de această nevoie de fixare și odihnă, care la rîndul ei face posibilă căutarea și neliniștea cunoașterii. Nu există căutare decît pentru călător, pentru cel care are de la început calea. Progresul de cunoaștere nu este atît mers către neștiut, necunoscut, cît către ne-recunoscut. În întregul său, procesul de cunoaștere, înțeles ca o devenire către altceva, se rezolvă pînă la urmă într-o devenire ca și întru sine. Actul de cunoaștere are deci ceva din mitul lui Narcis, cu un accent invers: e o acțiune care nu poate fi îndeajuns contemplană, pe cînd la Narcis era o contemplană care nu putea fi îndeajuns acțiune. Iar cunoașterea apare ca un reflex al devenirii, în timp ce contemplană este o nostalgie a ființei, într-o conștiință sortită să refacă cercul ori de cîte ori se manifestă.

*

Am văzut două din aceste manifestări: actul de gândire (în logică) și actul de cunoaștere. Conștiința filozofică numără și alte acte, care, de asemenea, ar trebui să se desfășoare sub semnul cercului. Este acesta cazul pentru *actul etic*?

Există fără îndoială o simetrie între actul de cunoaștere și cel etic. Multă vreme, sub semnul de „logică și etică“, modurile actelor

acestora au acoperit ca și întreg cîmpul filozofiei, care era astfel împărțit într-o jumătate teoretică și una practică. Dacă actul de cunoaștere e unul de gîndire (fără ca orice act de gîndire să fie și unul de cunoaștere), cel etic este de comportare, iar ce se întîmplă pe plan de gîndire va avea loc și dincoace. Așa cum cunoașterea e o gîndire a nemaigînditului, mers către nerekunoscut, comportarea etică este angajare într-o situație nemai trăită, mers către nemai-trăit. Conștiința etică nu poate fi nici ea cea a unei identități cu sine. O conștiință care n-ar trăi decît o atitudine, care ar face un singur gest spiritual de-a lungul unei întregi existențe, ar fi tautologie practică pură. „Cum e cu puțință ceva nou“ va trebui deci să joace și aci, în același sens lărgit, rolul sintezei kantiene. De astă dată însă este vorba de acțiune, nu de speculație, astfel că sinteza va fi între două comportări, iar nu între două momente de gîndire. Cum reușim să împăcăm o comportare cu alta, *cum facem să introducem unitate în diversul comportărilor noastre*, aceasta este (aparent doar formal) problema conștiinței etice. Înainte de a da un conținut vieții spirituale active (de pildă, orientarea spre bine), eticul dă o *consistență*, un stil, în sensul adînc al cuvîntului. O viață trăită etic are unitate, identitate cu sine.

Dar este aci doar un criteriu formal în joc? Nu este, în faptul acesta de „a ține“, al unei vieți individuale ori colective, etica însăși? Grecii, cel puțin, așa au părut să creadă, în epoca mare a filozofiei lor, adică pînă la Aristotel. Pentru ei, consistența pe care o căpăta, nu numai o viață spirituală umană, dar orice desfășurare din sînul realului, era „binele“ propriu acelei vieți ori acelui lucru. Binele însemna deci „împlinire“, iar virtutea era originar vîrtute, tărie, capacitate de închegare. Dacă deci atitudinile converg și țin laolaltă, dacă prind formă, atunci ele sînt bune. „Forma“ este cu adevărat binele. Numai că forma avea sens plin metafizic: ea era cea care dădea sau sporea *ființa* în lucruri. În felul acesta, etica antică se acoperea cu metafizica pînă la a nu se mai constitui deosebit de ea. Forma este binele (identitatea cu sine), care e ființa. *Ens et bonum convertuntur*.

La capătul cestălalt al filozofiei, la Kant, forma încă este, prin ea însăși, creatoare de etic. Dar de astă dată, etica e simplă etică, nu mai e metafizică, pentru că și forma e simplă formă, simplă posibilitate, iar nu realitate ca la greci. În speță, eticul se obține la Kant prin simplul exercițiu al imperativului, care instituie un „trebuie“ *dincolo* de orice conținut moral. Nu conținutul imperativului interesează, ci faptul că este imperativ și universal, adică forma sa hotărăște viața morală. Actul moral se săvîrșește prin simplul respect către lege, care e singurul „respect moral“.

De o parte, cu grecii, forma e capătul de drum, țelul; aci, cu Kant, forma e principiul de acțiune, mobilul. Între aceste extreme se va situa actul etic; plinătate de conținut și lipsă de orice conținut, formalism propriu-zis; libertate exterioară de atitudine și restrângere a oricărei libertăți exterioare, rigorism. Fă ce-ți place, cu condiția să obții o împlinire, pare a spune morala antică; fă ce trebuie, chiar dacă ar fi să nu te împlinești, spune morala kantiană. Actul etic trebuie să fie undeva între ce-ți place și ce trebuie!

Opoziția dintre viziunea greacă și cea kantiană e prea teoretică, prea plină de implicații principiale de tot felul. Fă ce-ți place și fă ce trebuie se încorporează direct, în două tipuri de circulație universală; se lasă concretizate de aceste două tipuri umane, care reprezintă, mai mult decât orice sistem etic, extremele eticului însuși: sînt tipul fiului risipitor și al fratelui său. Desprinse de viziunea creștină, desprinse chiar de orice semnificație religioasă, tipurile acestea sînt încă valabile, prin substanța lor umană.

Fiul risipitor își trăiește viața cum vrea, pînă în ceasul „căinței“. Prin căință, făptuitorul se întoarce asupra faptei și o reface. Lipsa de sens a întregului creează în făptuitor dispoziția de a relua faptă cu faptă și de a le reface pe plan ideal, de a se reface deci pe sine. „Așa ar fi trebuit, poate, să fac“, își spune el. Iar prin căință, adică prin întoarcere asupra faptei săvîrșite, se ivește *conștiința etică*. Dacă fiul risipitor ar întîlni acum un „trebuie“ care să-l oblige, atunci ar simți că intră, dintr-o dată, din cîmpul libertății în cel al necesității. El însă nu întîlnește un „trebuie“ de acțiune, ci căința îi dă doar unul de retrospecțiune: ar fi fost mai bine să... El întîlnește necesitatea numai în măsura în care nu-i umbrește libertatea, ci dimpotrivă, îi dă, pentru întîia dată, un conținut posibil. Acum știe că libertatea sa nu ține de „ce-i place“, de bunul său plac, ci de o rînduială. O știe însă doar pentru ceea ce a făcut, fiindcă se căiește. Dar cum s-o știe pentru ce are de făcut? Ce să facă de acum înainte?

Și atunci — se întoarce acasă: nu pentru că e nefericit, căci va fi avut și s-ar putea să mai aibă multe ceasuri bune; nici pentru că nu mai are ce face, căci a făcut și s-ar putea să găsească și ceva mai bun de făcut decât păzitul porcilor; se întoarce însă acasă pentru că înțelege acum, prin căință, că aceea ce face trebuie făcut într-un anumit fel, iar el nu știe cum anume. Nu e destul să făptuiești, trebuie să făptuiești *bine*.

Paradoxul cunoașterii reapare aci: ca și gîndirea, făptuirea trebuie să fie progres, mers către altceva; dar pentru a fi progres, fapta, ca și gîndirea, trebuie să se dețină pe sine dintru început. Fiul

risipitor, fiul acesta rătăcitor, se întoarce acasă, nu pentru a rămîne cu adevărat acolo, ci pentru a învăța calea. El plecase în lume fără să aibă dinainte calea; nu era călător, era cu adevărat rătăcitor. Acum vrea să nu mai rătăcească, vrea să știe, să meargă drept. Fără aceasta, nu mai poate merge defel. Se întoarce deci acasă ca să ia lucrurile de la început, așa cum trebuie.

Acasă este fratele, care trăise „așa cum trebuie“. Viața sa se desfășura din ascultare în ascultare, iar în urma sa nu rămînea nimic de corectat. De aceea, nici nu-și întorcea vreodată privirile îndărăt, cum făcea celălalt, căindu-se; dar nici nu-și îndrepta privirile înainte, cum făcea tot celălalt, înainte de căință. Privirea îi era ațintită asupra unui adevăr-călăuză, care-l făcea să meargă fără abateri înainte. Există ca și un *somnambulism al principiului*, iar fratele fiului risipitor pare a trăi starea aceasta. De aceea, mersul său era dinainte știut, viața sa dinainte trăită. În contemplația principiului, așa cum se găsește, fratele nu mai este deschis pentru acțiune.

Că există și în el conștiință etică? Dar el e *numai* conștiință etică. Numai că este una funcționînd în gol. E o conștiință etică fără conținut, o dezbateră fără desfășurare concretă. El nu greșește, dar nici nu *poate* greși. Singura sa greșeală e de a se pune în situația aceasta, în care nu poate greși. De aci păcatul de a se crede nedreptățit, la întoarcerea rătăcitorului acasă. Era primul lucru pe care nu-l trăise dinainte: întîlnirea cu altceva decît dinainte știutul.

Din care conștiință etică va izvorî actul etic? Din amîndouă, întrunite. Actul etic nu e posibil decît ca faptă care se întoarce neîncetat asupra principiului și ca principiu ce obligă la faptă. Există — ca și în cunoaștere — o dublă instabilitate în subiectul etic: cînd făptuiește vrea să dețină justificarea, iar cînd are sensul, vrea să-l ducă la împlinire. Formalismul kantian nu exprimă, poate, decît o jumătate de adevăr: instabilitatea sensului etic ca sens, trecerea obligatorie de la sens la act. Dar instabilitatea aceasta trebuie întregită cu cealaltă, care duce de la faptă la sens, refăcîndu-se cercul actului etic.

Actul de cunoaștere implica în același timp devenirea, din procesul de cunoaștere propriu-zisă, și sensul fixator al momentului de contemplație; actul etic implică deopotrivă ieșirea din orizontul dinainte făcutului și păstrarea totuși într-un orizont al știutului. Și într-o parte și într-alta se *reflectă* astfel procesul unei deveniri întru ființă. Iar fiul risipitor apare ca o încorporare a devenirii, în timp ce fratele este una a ființei. Firește, unul este o simplă ironie a deveni-

rii, celălalt o caricatură a ființei. Dar într-o oglindă deformatoare lucrurile se văd uneori mai bine.

*

Ceea ce e comun actelor filozofice cercetate pînă acum nu e numai faptul că se desfășoară în cerc; este și că, desfășurîndu-se în cerc, reprezintă de fiecare dată o intrare în ordine. În actul logic, universalul individual (Socrate cu socratitatea lui) tinde către universalul general (omul muritor), se odihnește în el; în actul de cunoaștere, cunoașterea propriu-zisă tindea către contemplație: în actul etic, libertatea tinde către supunere. E peste tot ca și reîntîlnirea cu o ordine din care se ieșise, așa cum este, pe plan metafizic, revenirea devenirii la o ființă pe care o des-ființase. Ni s-a părut însă că tocmai aceasta reprezintă filozofia: convertirea rațiunii, primejduite de irațional, în rațiune statornică; intrarea în ordine. Cu fiecare act de-al ei, filozofia rează lumea în ceea ce trebuie să fie ea. Actul logic, cel de cunoaștere, cel etic pun lucrurile în ordine.

Răsfrîngerea acestei ordini în planul sensibil constituie *actul estetic*, și cu el întîlnim ultimul act filozofic (tradițional) autonom. Dacă celelalte acte filozofice ridică la sensul ideal al ordinii, esteticul e sortit să redea imaginea ei sensibilă. De aci solidaritatea actului estetic cu fiecare din celelalte trei discipline, în așa fel încît estetica a putut părea, în cursul istoriei filozofiei, să țină cînd de orientarea logic-rațională, cînd de cea de cunoaștere, cînd de cea etică.

S-a putut concepe astfel o estetică *logică*, una pe baze *epistemologice* și una cu temeuri *etice*. Actul estetic apărea, în primul caz, ca strîns legat de logicitate și matematism (proporție). Nu este numai o inspirație pitagoreică, în perspectiva aceasta asupra frumosului (inspirație care revine în estetica timpului nostru, cu teoreticienii „numărului de aur“ de pildă), ci și înțelegerea în genere a frumosului ca măsură, armonie matematică, echilibru, proporție justă. Estetica rațională a secolului al XVIII-lea sau cea neo-clasică a timpului nostru acest accent înțeleg să-l pună, desprinzînd astfel elementul logic în materialul estetic și făcînd din el cheia esteticului însuși.

Dar alteori s-a accentuat asupra caracterului *epistemologic* al actului estetic. S-a văzut în el tipul și modelul „intuiției intelectuale“ (Schelling), atît de stăruitor urmărită pe planul cunoașterii filozofiei; sau s-a relevat în el un caracter contemplativ, care părea să răspundă nevoii cunoașterii de a sfîrși în contemplație. Și într-un caz și într-altul actul estetic apărea ca o cunoaștere de tip superior. În alte perspective însă el ținea mai degrabă de o cunoaștere „con-

fuză" (leibnizianism), de tip inferior, cunoaștere încă. Pentru Kant chiar, esteticul este, în ciuda „autonomiei” lui, apropiat de modurile cunoașterii, de vreme ce reprezintă un joc al facultăților spiritului. Dar de orice tip ar fi „cunoașterea” estetică, ea apare ca un fel de a pune un material în ordine; a pune în ordine materia sensibilă, în cazul modului inferior, sau a sugera cum e posibilă punerea într-o ordine ideală, în cazul intuiției intelectuale. Cum făcea logicul pe plan formal, epistemologicul tinde să reliefeze pe plan de conținut, în câmpul estetic, ceea ce acesta deține de la început: reflexul ordinii.

Orientarea *etică* a esteticii, în sfârșit, apare statornic de-a lungul istoriei esteticii, și nu numai sub inspirație platoniciană. Frumosul este sortit să înobileze, iar cultul artistic al frumosului educă pe om și îi sporește demnitatea. Pe treapta inferioară, frumosul are darul de a îmblânzi ființa umană, disciplinând-o. De la muzica lui Orfeu, care îmblânzea pînă și fiarele, trecînd prin ritmica și cîntul educației grecești, pînă la sensul elementar estetic al gimnasticii sau dansului (și jazzului) de azi, totul exprimă această virtute elementară a frumosului. Ființa umană e scoasă din haosul și dezordinea de care e stăpînită — atunci cînd iese din ordinea, riguroasă și ea dar inferioară, a biologului — și capătă un echilibru de sine. Ne aflăm însă astfel pe prima treaptă a eticului, iar esteticul pare sortit să obțină mai mult. „Purificarea” adusă de tragedia greacă exprimă din plin acest mai mult. Caracterul „dezinteresat” al exercițiului artistic, desprinderea ființei umane de egoism, ridicarea ei la o lume de armonii, potriviri și fuziuni ridică spiritul uman spre treapta desăvîrșirii lui, care e o formă de superioară supunere. Ca și celelalte două modalități, eticul redă spiritului înțelesul unei ordini.

Sensul logic, epistemologic, etic al esteticului exprimă așadar de fiecare dată, cu o nuanță diferită, dependența esteticului de ordine. Dar numai prin reflectarea parțială a acestei ordini au fost posibile cele trei tipuri de estetică apărute de-a lungul istoriei filozofiei. Dacă însă fiecare din ele își are îndreptățirea, nici una nu poate da socoteală — cum s-a dovedit și în fapt — de esteticul însuși. E adînc semnificativ că actul estetic a fost înțeles în lumina celorlalte trei, dar nu e mai mult decît semnificativ. Specificul său va trebui căutat în felul în care răsfrînge direct ordinea, iar nu în felul în care realizează ordinea din alt plan. Ca și celelalte acte filozofice, el obține rațiunea în forma *proprie* sieși.

Cum arată deci în el însuși actul estetic? Și ce exprimă de pildă frumosul, valoarea privilegiată (în trecut cel puțin) a actului acestuia?

Într-un prim moment, frumosul exprimă *normalul*. S-a încercat întotdeauna, științific sau nu, o canonizare a frumosului și, cu toate că nu există pentru nici o formă de frumos canoane riguroase, tendința n-a încetat să se manifeste. Eroul frumos al literaturii sau al cinematografului de azi este și el, prin ființa și gestul său, dătătorul de măsură, norma. Fiecare dintre noi se redescoperă în el, în măsura în care se trimite pe sine mai departe, pînă la o formă de desăvîrșire. Și ce curios e frumosul acesta elementar: e un normal care de fiecare dată arată altfel, ca și cum fiecare chip real și-ar avea forma *lui* de desăvîrșire!

Dar normalul afirmă prea puțin din stringența frumosului; el pare o simplă „mijlocie“, un nici-prea-mult-nici-prea-puțin, ca virtutea aristotelică. În fapt însă normalul nu e dătător de normă, dacă nu ține de un adevărat *prototip*. Caracterul lui obligatoriu de aci derivă; dar și seducția lui. În clipa cînd erosul apare ca o sete de echilibru și de intrare în ordine, ca o năzuință a lui ceea ce este spre ceea ce trebuie să fie, el își vedește din plin atracția către frumos, care e tocmai expresia lui ceea ce trebuie să fie. Așa au simțit grecii frumosul, în caracterul lui de prototip spre care aspiră lucrurile, ca înspre „prietenu prim“ din *Lysis*.

Normalul păstra încă aderențe cu realul imediat, pe care părea doar să-l corecteze; prototipul, în schimb, nu mai pleacă de la acesta ci are subzistență proprie. Normalul e un atribut, prototipul poate fi un adevărat subiect. Dar nu mai e unul din ordinea imediat reală; și astfel apare o a treia ipostază a frumosului, după normă și prototip, cea de a fi *idealul*. Frumosul restituie lucrul unei lumi „de dincolo“, îl transfigurează. Prin frumusețe lucrurile devin străvezii. E paradoxul subtil al frumuseții — care pare sortită tocmai să dea consistență, greutate, valoare intrinsecă realului — de a face în fond transparent realul. Tocmai lucrul frumos, la care ești ispitit să te oprești, tocmai el te trimite mai departe. Un real a cărui consistență înseamnă opacitate, un real care oprește asupra-și și nu trimite mai departe nu poate fi frumos. Nu este, firește, vorba de un sens mistic sau simbolic al realului; în joc e numai posibilitatea lui de a fi sau nu treaptă, de a se lăsa ori nu străvăzut. Nimeni mai bine decît Platon n-a arătat caracterul acesta al lucrului frumos, de a nu reține, tocmai pentru că e frumos; de a fi treaptă către frumusețea „ideală“.

Idealul acesta însă nu poate fi pierdere a realului, ci doar potențarea lui, sau regăsirea lui pe un nivel superior. Normalul, prototipul, idealul nu pot fi caractere ale frumosului decât în măsura în care acesta angajează realul într-un echilibru mai adânc. Și într-adevăr, frumusețea este ca și o reasezare în ființă, o revenire la *esență* a realului, iar acesta ne pare ultima ipostază a frumosului. Orice real devine într-un sens, prin frumusețe, un *ens realissimum*. De aceea, caracterul de ideal al frumosului nu trebuie să înșele; e o potențare și nu o pierdere a realității. Așa se întâmplă în cazul frumosului natural, unde exemplarul reușit devine concretizarea speței respective; la fel e în cazul frumosului artistic. Pascal observa într-un rînd, cu destulă surprindere, că admirî în pictură ceea ce nici nu te ostenești a privi în realitate. Dar așa e și în literatură: situații pe care le ocolești, care-ți repugnă în planul realității, sînt acum urmărite cu nesaț pe plan artistic. De ce? Care e prestigiul pe care-l capătă dintr-o dată lucrurile? E acela de a se esențializa, cum s-a spus. Fiecare lucru din sînul realului, chiar urîtul, are un mod de frumusețe și o noblețe proprie. Trebuie numai să ai îndrăzneala de a-l ridica pînă aci, — așa cum pe plan dialectic Parmenidele platonice îndeamnă pe Socrate, tînăr încă, să aibă curajul de a ajunge pînă la *Ideea* noroiului, pînă la *Ideea* firului de păr. Transpunerea aceasta de pe un plan de realitate pe altul adîncit o săvîrșește, în felul său, actul estetic. Dacă acesta e orientat, atunci nu poate fi decât către ordinea esențelor, care sînt o față a ființei.

Ce exprimă deci frumosul? Exprimă, sau măcar aproximează, ordinea aceea pe care cu fiecare act filozofic o regăseam. Și o exprimă în chip direct. Știința frumosului, estetica, nu are deci nevoie să se subordoneze perspectivei logice, celei epistemologice sau celei etice spre a se constitui ca atare. Prin obiectul ei, care este (sau era) frumosul artistic — dacă nu și cel natural —, prin caracterul acestuia de a reprezenta normalul, prototipul, idealul și esențialul, estetica se angajează nemijlocit în ordinea pe care o găsește sau o încorporează artistul în materialul său sensibil.

Iar de astă dată, cu actul estetic, tocmai pentru că este în joc materialul sensibil, va apărea mai limpede decât oriunde *cercul*. În estetică se vorbește deschis despre acest cerc. Spre a-și putea apăra împotriva tăgădei frumosul, valoarea ei specifică — spune un estetician* — estetica are nevoie să fi pătruns în prealabil în esența frumosului, care însă trebuie scoasă tocmai din lucrurile *frumoase*. E tragicul oricărei *Wertwissenschaft*, va exclama același autor, de a

* M. Geiger, în *Systematische Philosophie*, cap. „Ästhetik“.

cădea în cerc. Nu poți scoate din materialul sensibil frumosul decât pentru că-l deții dinainte. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ este actul estetic însuși. S-a putut observa lesne că pentru a gusta cu adevărat o melodie trebuie s-o știi dinainte. În general, muzica este caracteristică pentru acest fel de-a percepe frumosul, ea implicând mai mult decât oricare altă artă reascultarea, regăsirea. Dar peste tot actul estetic descrie același cerc. Ordinea ce se răsfrânge în materialul sensibil e înscrisă în conștiința care-i caută, în lumea sensibilă, încorporarea. De aceea și este ritmul, de orice fel, ritmul ca ordine prestabilită, una din tehnicile fundamentale ale frumosului: de la ritmul elementar, al primitivilor, și pînă la ritmica superioară, a unei armonii de culori sau idei, actul estetic se grefează pe ritm ca pe o ordine necesară, în marginea căreia e posibilă libertatea de creație. Tensiunea dintre libertate și necesitate, mai mult decât unitatea în divers, cum s-a spus despre actul estetic, pare a da măsura acestuia. E un echilibru neașteptat, echilibru încă; unul care se suprimă pe sine, dar știe permanent să se regăsească. Înăuntrul acestei ordini pe care o presupune actul estetic, toate libertățile, desfășurările, devenirile sînt cu puțință; și totuși fiecare din ele nu face, dusă fiind pînă la capăt, decât să realizeze ordinea dinainte dată. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ este aci mai mult decât căutarea, în lucrurile frumoase, a frumosului deținut dinainte; este, pe linia frumosului, urmărirea în lumea devenirii sensibile a unei permanențe de ordinul ființei.

Cercul în filozofia spiritului

Cu „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, ca expresie a cercului de conștiință, trebuie să înceapă și să sfârșească orice conștiință filozofică. În fiecare din actele ei, filozofia dă expresie acestei căutări paradoxale în cerc. Am văzut în cazul disciplinelor filozofice că ele nu se constituiau ca atare decât în clipa când deveneau conștiente de cercul lor. Iar pentru fiecare din ele cercul lua o formă specifică. În actul logic, cercul era limpede dat de silogism, cu mișcarea individualului către general și de la acesta către cel dintâi; în cel de cunoaștere, cercul era exprimat de dublă instabilitate, a cunoașterii propriu-zise și a contemplației; în cel etic, cercul părea concretizat în convertirea libertății la supunere și năzuința supunerii spre libertate; în actul estetic, în sfârșit, sensibilul și ideea se întrepătrundeau. Sub forme variate, era peste tot o năzuință către o rațiune de tip superior, una a contrariilor, rațiunea secundă; particularul *este* universal, cunoașterea *este* contemplație, libertatea *este* supunere, sensibilul *este* idee. În patru atitudini fundamentale diferite se exprimă o aceeași modalitate: cercul.

Dar sînt cu adevărat patru atitudini diferite? Conștiința filozofică se supune numai în aparență intereselor fiecărei discipline. În realitate, conștiința filozofică este una, așa cum filozofia, dincolo de spărtura ei în discipline, e una. „Spărtura” apare mai ales în veacurile nefilozofice, sau necreatoare pe plan filozofic, ci doar sistematizatoare. De aceea, într-o viziune creatoare nu se întîlnesc discipline distincte. Nici Platon, nici Hegel nu au așa ceva. În filozofia veche, abia cu Aristotel începe deosebirea în discipline filozofice; cu filozoful adică la care — chiar dacă el ține încă de o tradiție mare — se găsesc principiile decăderii viitoare: sistemul ca învățămînt și istoria filozofiei ca doxografie, colecție de opinii. Spărtura în discipline este însă din plin caracteristică secolului al XIX-lea, secol nefilozofic prin excelență, cel al lui Victor Cousin. Ea ține de imposibilitatea de a filozofa pînă la capăt în fiecare din discipline, deci de a ajunge la unitatea lor. În orice filozofie mare însă este vorba de un singur lucru, cu sensul lui deplin. Pentru greci, Bine, Frumos și Adevăr erau toate angajate în ființă și se împlineau într-o singură perspectivă, cea metafizică. Așa s-a împlinit însă orice filozofie mare, nu numai cea greacă: sub forma unei conștiințe filozofice unice. De aceea, dacă filozofia duce la conștiința cercului, nu poate fi vorba decît de unul divers reflectat. Iar el ni s-a părut a fi: cercul devenirii întru ființă.

Într-un fel ori într-altul, orice concepție filozofică, în întregul ei, sfîrșește prin a „cădea în cerc” și, dacă e consecventă cu sine, se vede silită să consimtă acestuia, care va fi, după noi, direct sau indirect, cel al devenirii întru ființă. Într-adevăr există o obiecție-tip, care revine împotriva *tuturor* concepțiilor filozofice și pe care acestea sfîrșesc prin a o accepta, încercînd astfel să-i anuleze caracterul distructiv. Este cercul lor fundamental și inevitabil. Scepticismul — s-a spus — nu este sceptic, cel puțin cu privire asupra scepticismului. Criticismul nu e critic asupra-și, ci dogmatic; sub forma lui kantiană, acceptă ca o presuposiție „unitatea sintetică originară de apersepție”, ba chiar lucrul în sine. În genere, idealismul nu este, undeva, idealist: sfîrșește prin a proclama realitatea ideii sau a eului. Realismul, la rîndul său, în măsura în care reprezintă o doctrină *asupra* realului, devine într-un fel idealism. Poate fi monada monadolog? s-a obiectat. Dacă monada nu are ferestre și ține, într-un fel, de o cunoaștere nedesăvîrșită, atunci din perspectiva unei monade, cum ești situat, nu poți concepe o monadologie. Fiecare concepție filozofică „se contrazice”, căzînd în cerc.

De ce ține acest cerc? Cumva de faptul că — în măsura în care concepțiile amintite angajează cunoașterea — se ajunge obligatoriu

la o cunoaștere a cunoașterii? Dacă e vorba de o cunoaștere anumită (sceptică, critică, monadologică), atunci firește și cunoașterea cunoașterii ar trebui să fie de același fel anumit*. Abstracție făcînd deci de faptul că o cunoaștere a cunoașterii poate deschide către un regres la infinit, situația în care se cade este că o concepție prin care se ajunge la cunoaștere n-ar putea ajunge și la cunoașterea ei înseși decît ca neputîndu-se cunoaște (scepticismul care trebuie să se îndoiască și de sine); concepția explică totul, dar nu și pe sine.

În fapt însă în lumina cercului pe care l-am găsit în actul cunoașterii, ni se pare că nu de o cunoaștere a cunoașterii e vorba, ci de o contemplare a cunoașterii. Dacă spiritul, care de obicei trimite la altceva și e tranzitiv, trebuie acum să se întoarcă asupra-și, atunci el tinde către o conștiință de sine care să nu fie conștiința a ceea ce face, produce, devine el însuși, cît a ceea ce *este* el. Cunoașterea cunoașterii nu poate fi deci decît: contemplare de sine. Iar cercul — inevitabil — în care se cădea ne pare a fi conștiința surdă, din orice concepție filozofică, a cercului devenirii întru ființă, pe care l-am găsit reflectat în jocul dintre cunoaștere și contemplație.

De altfel, atunci cînd cite o concepție filozofică e dusă pînă la capăt, cînd adică ea nu este o simplă concepție despre cunoașterea umană, cum erau doctrinele de mai sus, ci una metafizică, atunci cercul devenirii întru ființă se ivese sub o formă directă. Așa ni se pare că se întîmplă în concepția lui Heidegger, unde există un cerc și unde autorul însuși recunoaște existența unui cerc. El spune undeva (*Sein und Zeit*, ed. I, p. 314) că lămurirea deplină a realului uman nu va veni decît de la limpezirea înțelesului ființei; dar pînă atunci, caută înțelesul ființei în realul uman. Dacă e un cerc, spune autorul, e unul pe care-l acceptă. Și ce altceva decît cercul nostru este cercul acesta al ființei, care face posibil realul uman, în orizontul temporal al căruia — în conștiința devenirii căruia — va fi de căutat ființa?

Conștiința filozofică este deci una, iar ea ne apare statornic a fi în fond: conștiința devenirii întru ființă.

Să admitem totuși că nu avem, pînă acum, nici o dovadă efectivă că această conștiință unică ar fi, la fel cu conștiințele la care duceau diferitele discipline filozofice, una a devenirii întru ființă. Să menținem numai, ceea ce ne pare asigurat, că este vorba de o conștiință unică. Toate filozofile adevărate în fond recunosc conștiința filozofică drept unitară. Din această conștiință, privită acum drept una, iar nu în actele ei, va trebui să desprindem pînă la urmă deve-

* Unele din „paradoxele” matematicii contemporane par a aminti de acest cerc.

nirea într-o ființă, dacă aceasta are într-adevăr sens. Am văzut o primă garanție că devenirea într-o ființă, cu cercul ei, are sens: faptul că toate actele filozofice fundamentale se petrec în cerc. Acum trebuie să căutăm o a doua garanție: faptul că, unitară fiind, conștiința filozofică se desfășoară ea însăși în cerc, și anume în acesta, al devenirii într-o ființă.

Dar ce este o asemenea conștiință unitară? Ea este, în fapt, unitate de conștiință. Și unde e de căutat unitatea de conștiință? Fără îndoială că în așa-numita filozofie a spiritului, în idealismul filozofic german, înțeles tocmai drept conștiință a acestei unități. Nu e nevoie să „construim” o asemenea atitudine — cum s-ar putea părea că am făcut cu actele ei —, ea există: este filozofia lui Kant. Și nu e nevoie să-i arătăm presupuziția fundamentală, în speță unitatea de conștiință; ea este explicit formulată de Kant, o dată cu „unitatea sintetică originară de a percepție”. În sfârșit, nu e nevoie nici să arătăm exercițiul posibil al acestei unități: este — limpede consemnat de filozof însuși — tabla categoriilor. Dacă devenirea într-o ființă are sensul pe care i-l bănuim, ea trebuie să se reflecte aci și să confere categoriilor lui Kant ceea ce aveau de la început categoriile lui Aristotel: un sens ontologic.

A. CERCUL ÎN TABLA CATEGORIILOR

În această tablă a categoriilor, ca expresie a unității de conștiință, stă triumful filozofiei spiritului. De aci încolo se califică cu adevărat ea, cel puțin sub forma criticistă. Până aci, filozofia critică putea părea o simplă veleitate, o simplă atitudine filozofică — încă una — care de altfel nici nu ar fi fost prea nouă, în măsura în care fusese propusă de Locke. O dată însă cu întemeierea, prin unitatea de conștiință, a categoriilor, criticismul kantian devine riguros și sistematic, părăsind a se confirma pe sine cu fiecare nou pas al sistemului. Oricine parcurge sistemul critic simte că de aci, cu tabla categoriilor, începe să devină grav jocul. Iar tot ce urmează va ține de această tablă: în *Critica rațiunii pure* în chip direct, cu „Analitica principiilor” și apoi „Paralogismele rațiunii pure”, „Antinomiile” și „Idealul rațiunii pure”; în celelalte două *Critici*, în chip indirect. Doar cu *Critica judecării*, Kant ar părea să poată și să trebuiască a ieși de aci; dar sistemul categoriilor, sau spiritul lor juridic și legalist, va avea să-l rețină.

Nu numai că filozofia spiritului *începe* cu tabla categoriilor, dar ea se și continuă printr-unele din aspectele acesteia. Aci, după o

indicație notată de Kant în treacăt în *Critica rațiunii pure* (ed. Cassirer, p. 101, obs. 2), își va fi găsit Fichte mișcarea de la o categorie la alta, pentru ca Hegel să dea apoi, după sistemul triadic, menționat încă de Kant (dar la întâmplare, va spune Hegel), desfășurarea *dialectică* a spiritului.

Să alegem deci această tablă a categoriilor ca piatră de încercare a temei devenirii întru ființă. Conștiința filozofică prin care ține o asemenea tablă este nu numai unitară, dar e concepută ca unitatea însăși prin care sînt posibile toate celelalte sinteze unificatoare; ea e unitatea sintetică originară. Pe deasupra, o asemenea unitate este gîndită numai din punctul de vedere al conștiinței, nu și al existenței. Sîntem deci la *antipodul* oricărei problematice a ființei (în sensul ei clasic, cu esență și existență), ca și a devenirii ei posibile. Presuposiția noastră, că unitatea de conștiință a filozofiei este în fond unitatea conștientă a „devenirii întru ființă“, va avea astfel să se confrunte cu cazul extrem, al unei unități de conștiință (respectiv al unei conștiințe filozofice unice) *care se refuză total ființei*. Dar dacă vom reuși să găsim chiar într-o asemenea conștiință reflexul devenirii întru ființă, atunci am obține nu numai verificarea presupunerii că orice conștiință filozofică unică este în ultimă instanță cea a devenirii întru ființă, ci și, poate, *rădăcina comună a filozofiei spiritului cu cea a ființei*. În orice caz, am obține această situație nouă: filozofia spiritului poate fi înțeleasă prin problematica ființei; dacă nu cumva se va spune invers: problematica ființei este de înțeles prin unitatea de conștiință a spiritului; ceea ce ar putea fi totuna, ca exprimînd solidaritatea celor două filozofii, antagoniste în fapt și totuși doar aparent opuse, după temeiurile mai adînci ale filozofiei. Să facem deci această încercare.

În locul kantian citat — de unde ni se părea că-și putea trage izvoarele procesul dialectic al lui Hegel — Kant spune că „orice diviziune *a priori* prin concepte trebuie să fie dihotomică“; dacă însă în tabla sa, categoriile sînt așezate cîte trei e pentru că cea de-a treia categorie izvorăște din sinteza (*Verbindung*) primelor două. Nu putem face altfel, dacă vrem să urmărim pas cu pas construcția kantiană, decît să divizăm și noi la fel tema noastră; să punem (cum am și pus implicit în realitate) trei termeni: ființă, devenire și devenire întru ființă. E drept că devenirea întru ființă *nu* ne va apărea pînă la urmă drept o simplă *Verbindung*, o sinteză între ființă și devenire; sau mai precis, nu vom putea socoti că ființa e sortită să intre cu adevărat în sinteză. Pe de altă parte, locul devenirii întru ființă ca „sinteză“ nu va fi în poziția a treia (ceea ce ne va determina, poate, să concepem altfel rînduită tabla categoriilor). Dar deocamdată e

de-ajuns să rînduim, alături de categoriile kantiene, termenii noștri, spre a vedea dacă nu cumva li se potrivesc lor, în toate cele patru grupe sau „titluri“, cum le numește Kant: cantitate, calitate, relație, modalitate.

Vom începe, firește, cu *cantitatea*. Judecăților, ca expresie a funcțiunilor intelectului, și categoriilor corespunzătoare din tabla kantiană par a li se potrivi într-astfel termenii noștri metafizici:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Generale	Unitate	Devenire întru ființă
Particulare	Pluralitate	Devenire
Singulare	Totalitate	Ființă

Devenirea întru ființă este, fără îndoială, *unitate*. Față de pierderea în multiplicitate a devenirii simple, ea aduce o regăsire, un mijloc de a readuna acele *dissecta membra* ale prefacerii într-un întreg unitar. Nu este, firește, vorba de Unu, de un real unic și exclusiv; dar e vorba de o unitate, în sensul de posibilitate a unificării. Pe de altă parte, devenirea întru ființă are caracter de *generalitate*, corespunzînd astfel judecății generale. Ea, ca devenire întru „ființă“, nu lasă lucrurile în particularul lor disident, ci le strînge laolaltă, punîndu-le tocmai sub o specie nouă (cum făcea istoricitatea cu istoria), specia genericului. Deci primul termen kantian o poate reflecta pe ea.

Că devenirea pură și simplă este din plin de partea *pluralității* și a judecății *particulare* nu mai trebuie comentat. La fel, că ființa este *totalitate* a „singularului“, sau că ființa totală e *singulară*.

Corespondența în întregul ei pare deci obținută, poate cu excepția „unității“, dacă aceasta e concepută ca simplă unitate aritmetică, de omogeni. Dar unitatea nu e concepută de Kant ca fiind exclusiv așa. Ea e și unitate a unui divers, o unitate „calitativă“ (unitatea unei drame, de exemplu), va spune Kant, cînd încearcă să reducă pe *Unum*, *Verum*, *Bonum* din Scolastică la cele trei categorii ale cantității. Și apoi, cum ar putea corespunde unei judecăți *generale* unitatea, dacă n-ar fi unitate de tipul generalității, una care presupune diversul și pluralitatea — așa cum face devenirea (plurală) întru ființă (una)? Unitatea nu este Unu. Firește, aceasta mai înseamnă că ar fi trebuit să punem în fruntea categoriilor cantității pluralitatea și nu unitatea; spiritul ar începe cu judecăți particulare și cu pluralitate, spre a ajunge abia mai târziu la judecăți generale și unitate. Dar deocamdată ne e indiferentă așezarea categoriilor. Corespondența lor, singură, cu cei trei termeni este cea care ne interesează, iar ea ne pare neîndoielnică la prima grupă.

Să trecem la a doua, a *calității*. Tabela ar da:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Afirmative	Realitate	Devenire întru ființă
Negative	Negație	Devenire
Infinite	Limitație	Ființă

Corespondenta este aci și mai vădită, poate. Devenirea întru ființă are din plin sens de *realitate*. Am văzut că ea singură poate da caracter de „real” lucrurilor și stărilor lumii. Devenirea obișnuită, de pierdere, dă realitatea evanescentă, care sfârșește prin a fi părelnicie. Singură devenirea întru ființă scoate lucrurile din curgerea lor oarbă, dându-le caracter de *res* (re-al), de lucruri subzistente. — Și fără îndoială că tot ea, devenirea întru ființă, va fi cu adevărat afirmativă, corespunzând judecății kantiene din frunte. Devenirea întru devenire este una întru moarte și pierdere, deci neîncetată negare de sine, promisiune, procreare, amânare de sine. Singură devenirea întru ființă instituie, edifică, afirmă.

Am și spus astfel că devenirea simplă corespunde *negației* și judecății negative. Devenirea este în fond posibilă (la Hegel, de pildă) doar prin negație; negație de început, tăgăduire a ființei, și apoi prin negația de fiecare moment a lucrului instabil, care se preface statornic, pentru că *nu* poate fi un singur lucru, nu poate *fi* cu adevărat. În sfârșit, că ființa corespunde judecății infinite, ca fiind orizontul neîncetat deschis, este limpede dintru început.

Un singur lucru ar părea nepotrivit în corespondența cu tabla kantiană: categoria „limitației” și deci caracterul de limitație pentru ființă. În primul rînd însă trebuie subliniat că nepotrivirea aceasta figurează și în tabela kantiană și totuși autorul nu pare a fi fost incomodat de faptul că unei judecăți *infinite* îi corespunde categoria limitației (care sună aproape ca: finitudine). Apoi, nu este de trecut cu vederea faptul că ființa e reprezentată uneori, în cuprinsul gîndirii filozofice, tocmai ca limitată (închisă, sferică, după Parmenide; ori individuală, după Aristotel). Sau, dacă ea are infinitate (Melissos, de exemplu), ea încă posedă caracterul de a-și fi suficientă sieși, de a fi pentru sine. În realitate, ființa este întotdeauna concepută drept avînd în *același timp* infinitate și finitate, ca fiind infinit în finit (ca Ideea platoniciană, de pildă, care corespunde în chip sugestiv descrierii frumosului, „infinit în finit”, la Schelling). Prin urmare, împletirea dintre finitate și infinitate n-ar fi decît expresia tensiunii intime din ideea de ființă, deci un sens potrivit ei, în ciuda primei impresii.

Dar să vedem ce face pe Kant să folosească termenul de limitare pentru categoria corespunzătoare judecății infinite. Kant numește astfel o judecată al cărei predicat exprimă *negativ* o infinitate (cu exemplul său: „nemuritor”) și care e afirmat ca atare. Logica generală, spune el (ed. Cassirer, p. 92), nu se interesează de conținutul predicatului, ci doar dacă e afirmat ori nu despre subiect. Logica transcendentă însă, care nu face abstracție de orice conținut, ci doar de cel empiric, trebuie să vadă și: care e valoarea judecății potrivit cu „conținutul unei afirmații logice făcute pe baza unui predicat negativ”. De exemplu, în judecata simplu afirmativă, după logica generală, „sufletul e nemuritor”, predicatul de nemuritor conține o infinitate, căci nu s-a exclus din el decât ce e muritor, iar restul rămas este încă infinit. Asemenea judecăți infinite sînt limitative deci, rămînînd însă infinite. „Calitatea” lor e de a fi în același timp afirmative în formă și negative — în sensul de restrictive — în conținutul predicatului, pe care-l lasă totuși infinit. Deci este în ele afirmarea unei negații, care nu desființează însă. Doar infinitul se poate nega fără să se infirme, ba fiind încă susceptibil de afirmare ca atare, ca infinit.

Prin urmare, „limitarea” aceasta a infinitului (in-finit) e ceea ce face pe Kant să vorbească de o categorie a limității. În realitate însă caracterul de limitare e secundar, de vreme ce infinitatea rămîne; sau, în orice caz, ar trebui relevat prin numele categoriei că, în ciuda limitării, infinitatea persistă. Termenul de „limitare” luat singur nu e deci întru totul adecvat, el exprimînd doar restricția, nu și persistența întregului, în ciuda ei. Ce-l determină pe Kant să-l adopte este, poate, tendința (discutabilă, cum vom încerca să arătăm mai jos) de a-l face mai tîrziu, ca fiind al treilea termen, „sinteză” între realitate și negație; așa cum, desigur, va fi ajuns la ideea judecății „infinite” căutînd o judecată care să fie în același timp afirmativă și negativă, potrivit cu acestea două, pe care le găsea în logica generală. Mai degrabă *nelimitare* (realitate care suportă negația fără să se desființeze), sau *limitare care nu limitează* ar părea potrivite.

De altfel și judecățile „infinite” sînt impropriu denumite, căci sînt calificate după conținut, nu după calitatea judecății. Mai propriu ar fi: indifferente (indiferența absolutului, la idealistii de mai tîrziu, sau a infinitului, care comportă semnul \pm al matematicienilor), sau în sfîrșit, judecăți negativ-afirmative (nemuritor). În orice caz este limpede — cum simte și Kant — că, dincolo de afirmație și negație, e loc pentru o a treia calitate a judecății și că această calitate pune în joc un fel de infinitate. Numai infinitul e dincolo de

negație și afirmație, deci poate fi și negat și afirmat. El dă prin urmare a treia „calitate”.

Pe plan categorial, calitatea aceasta a judecății dă tipul realității care nu poate fi desființată prin negație (fiindcă poartă negația în ea, a „călcat peste moarte”, începe de la negație). Iar *acestei* categorii îi corespunde ființa. Teologia negativă n-a făcut decît să emită astfel de judecăți „infinite”: Dumnezeu e nemuritor, neîngrădit, netemporal etc. Iar filozofia ființei, cînd a fost doar a ființei (eleatism) și nu a devenirii întru ființă, n-a putut emite judecăți de alt tip despre ființă decît: e nemișcată, incoruptibilă, atemporală etc., judecăți corespunzînd categoriei limităției, respectiv a nelimităției. Ni se pare deci — oricîte rezerve am face asupra nomenclurii folosită la ultima categorie, ca și la ultimul tip de judecată de la titlul calității, și chiar dacă am accepta, în lipsă de alt termen mai sugestiv, cel kantian de „limitație” — că termenul nostru de ființă corespunde noțiunii fundamentale concepute de Kant în acel loc.

Putem astfel trece la al treilea grup de judecăți și categorii, cel al relației. Tabelul este de astă dată:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Categorice	Inherență (substanță și accident)	Devenire întru ființă
Ipotetice	Cauzalitate (cauză și efect)	Devenire
Disjunctive	Comunitate (acțiune reciprocă)	—

Pentru primii doi termeni kantieni, potrivirea cu termenii noștri este, și de astă dată, ca și evidentă. Devenirea *întru* ființă poate fi foarte bine înțeleasă ca *inherență*. Ea e o devenire în sînul ființei, una pe care „întru” (însemnînd și în și înspre) te face s-o privești și ca o desfășurare de accidente înlăuntrul unei substanțe, a unei permanente: ființa. Firește, o filozofie a devenirii întru ființă nu va lua în mod obligatoriu acest aspect substanțialist. Tot ce înțelegem să relevăm este că devenirea întru ființă include și momentul substanțialității. Și la fel, de bună seamă, va apărea ea ca fiind în acord cu judecata *categorică*. Devenirea întru ființă exprimă relația hotărîtă (pozitivă sau negativă) dintre subiectul ce devine și predicatul în sînul căruia se petrece devenirea. Devenirea simplă nu încapă într-o judecată categorică: ea este și nu este, în același timp; are o realitate precară, de aproximație. De aceea, în sînul ei, lucrurile sînt

ceea ce sînt, dar ar putea fi și altceva; vor fi pînă la urmă altceva. Categoricalul este doar relația dinăuntru devenirii întru ființă.

În devenirea simplă — spre a trece la al doilea termen — relația dintre un termen și altul va fi tocmai cea de *cauzalitate* (sau, ca în primul caz, va putea fi înfățișată ca fiind și astfel). Lanțul cauzal, determinismul și liniaritatea cauzală reprezintă — după cum vedeam la începutul capitolului de față — schema acestei deveniri. Căci ea fiind devenire întru devenire, aduce inel după inel în lanțul lucrurilor; trimite, întocmai unei cauze, spre un efect, care va fi la rîndul său cauză către un alt efect. Lanțul cauzal exprimă perfect „pierderea” acestui tip de devenire, amînarea sa neîncetată și iremediabilă. Iar, la fel cum categoria cauzalității se desprinde dintr-o judecată *ipotetică*, prima exprimînd relația ipotetică însăși (*dacă* pui cauza vei avea efectul), tot așa și devenirea simplă, cu instabilitatea și curgerea ei, este lanțul infinitei condiționări succesive a termenilor unui printr-altii, desfășurarea fără început și fără sfîrșit, în care fiecare termen e condiționat și totodată condiționează. Doar prin actul neîntrerupt al ipoteticului (*hypothesis*), de punere sub fiecare termen a unui altuia, de susținere prin cîrja altuia a fiecărui termen, poate avea sens devenirea aceasta, care nu „ține” cu adevărat, dar nu e totuși nici prăbușire, pentru că se „susține”. Fiecare termen e caduc, dar subzistă atît cît să-l susțină — ipotetic — pe cel următor.

Prin urmare, pentru primele două tipuri de judecăți și categorii din grupa relației, acoperirea cu termenii noștri funcționează. Ce se întîmplă cu a treia categorie? *Dacă ea este întocmai valabilă*, înseamnă că „ființa” nu și-ar găsi corespondentul aci, în grupa relației; (respectiv, că ea n-ar intra în nici un fel de relație, ca ființa eleată). *Dar ea nu e valabilă*, și tocmai situația ființei e cea care ar putea obliga la revizuirea și, în orice caz, regîndirea categoriei kantiene a comunității: ea ne poate face să simțim că aci e un „gol”, cum a înregistrat și Charles Renouvier în veacul trecut. Este comunitatea cu adevărat o categorie? Exprimă ea o funcție originară, nederivată, a intelectului, cum vrea Kant pentru orice categorie? Merită ea să stea printre „predicamente” sau doar printre conceptele pure derivate din primele, deci doar printre așa-numitele de Kant *praedicabilia*?

De vreme ce „firul conducător” al lui Kant sînt judecățile, să căutăm sensul categoriei comunității în rubrica judecăților. Ce înseamnă judecată „disjunctivă” și cît este ea de originară ca funcție de gîndire? Ea ne apare pur și simplu o derivație din judecata ipotetică. *Disjunctivul este o simplă modalitate a ipoteticului*. Iată, de

pildă, exemplul lui Kant de aci, pentru judecata disjunctivă: „Lumea există, fie printr-o întâmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă.“ Aceste eventualități, precizează Kant, coexistă pe picior de egalitate, fac o „comunitate“. Dar ce reprezintă exemplul său? În loc să spui printr-o judecată ipotetică: „dacă există o cauză, lumea există și ea“, divizi protaza, pe „dacă există o cauză“, în diversele ei posibilități: cauza accidentală, necesară, externă. Sau, dacă termenul de „cauză“ supără aci (căci se opune faptului că prima ipoteză e cea a întâmplării, a lipsei de cauză), judecata lui Kant încă poate fi pusă sub forma ipotetică: „Lumea decurge din ceva, are un antecedent“. Deci: *dacă* antecedentul ei există, ea există; iar antecedentul acesta e acum „disjuns“ în mai multe eventualități. Dar multiplicarea prin diviziune a ipotezei ar desființa oare caracterul ei de a fi ipoteză? Întregul ipotezei e spart, disjuns; de aceea se va și ajunge la „comunitatea“ membrilor; dar spargerea protazei ca întreg nu schimbă ipoteticul și, în orice caz, este ea însăși un act derivat.

De altfel, acest caracter derivat, această dependență a disjunctivului de ipotetic se oglindește perfect în categoriile corespunzătoare, cele de comunitate și cauzalitate. Ce este comunitatea în exemplul lui Kant? E *cauzalitate* în comun, adică o formă specială de cauzalitate și atîta tot. E adevărat, în dreptul categoriei comunității, Kant pune în paranteză: acțiune reciprocă. Din exemplul de judecată disjunctivă însă dat mai sus, nu rezultă defel că e vorba de vreo acțiune reciprocă: membrii alternativei (cauza lumii e „internă“, cauza lumii e „externă“...) sînt nu numai străini de orice reciprocitate, dar se și exclud în chip expres. S-ar putea să fie aci unul din acele exemple kantiene nefericite, așa cum s-au mai relevat de către comentatori cîteva. Să acceptăm totuși sensul de acțiune reciprocă pentru comunitate; să-i găsim un exemplu posibil, de pildă: „sau criticismul face posibilă filozofia, sau filozofia face posibil criticismul“, și să ne întrebăm ce relații de tip deosebit, ce „funcție originală“ și autonomă reprezintă comunitatea ca acțiune reciprocă? Nici o alta decît iarăși o modalitate a cauzalității! Cei doi termeni își sînt succesiv (sau, spre a fi acțiune reciprocă desăvîrșită, simultan) cauză și efect unul altuia. Comunitatea așa înțeleasă nu e decît cauzalitate reciprocă. Categoria comunității revine, sub orice formă, la cea a cauzalității.

Prin urmare, categoria a treia din grupa relației *nu e întocmai valabilă*. Comunitatea, sau acțiunea reciprocă, e o formă de cauzalitate, așa cum disjunctivul e o formă de ipotetic. (Chiar Kant va vedea mai jos înrudirea dintre ipotetic și disjunctiv, atunci cînd va

spune că cele două propozițiuni din judecata ipotetică și părțile alternativei din judecata disjunctivă pot fi toate date ca exemple de judecăți problematice.) În locul al treilea, atît la judecăți cît și la categorii, se află ca și un gol. Cum poate fi el umplut, dacă e adevărat, cum spune Kant, că trebuie să fie, pentru fiecare grupă, trei termeni și dacă cei trei termeni ontologici puși în joc de noi trebuie să corespundă la ceva și aci?

Ceea ce lipsește în locul acesta al treilea este un tip de „relație“, anume *cea a unui lucru cu sine* (cea a sinelui, am spune). Kant vorbise despre relația dintre predicat și subiect în primul caz, deci despre inherentă; vorbise despre relația dintre temei și urmare (*Grund und Folge*), deci cauzalitate, pentru al doilea caz. Dacă cea de-a treia relație, a „membrilor unei diviziuni“, se reduce, cum am văzut, la relația de cauzalitate, rămîne încă loc pentru relația unui termen cu sine. Un termen poate fi în altul, primul caz; poate fi produs ori producător de altul (prin și pentru altul), al doilea caz; sau poate fi în sine și „prin și pentru“ sine.

Cum s-ar răsfrînge această relație în cîmpul judecății? Ar da, fără îndoială, o *judecată absolută*, una „dezlegată“, desprinsă de orice altceva; nu o afirmare „categorică“ a ceva ca fiind în altceva, cu atît mai puțin una „ipotetică“, în dependență de altceva, ci una în care subiectul ar fi și predicatul, temeiul ar fi și efectul. Că există asemenea judecăți, chiar dincolo de lumea „sinelui“ filozofic, ni se pare că o dovedesc din plin *judecățile impersonale*. (Ciudățenia e că tocmai ordinii sinelui, care e extrem-personalul, nu-i poate corespunde, în planul lumii obiective, decît impersonalul). Iată, de pildă, judecata: „plouă“, — căci judecată este. Subiectul ei este și predicatul ei (în sensul că predicatul este „intern“, cum se spune în gramatică): ploaia nu e decît faptul că plouă și faptul că plouă e ploaie. Nimic altceva nu e gîndit în relația cu ploaia decît ploaia însăși, ploaia desprinsă de orice inherentă, de orice acțiune cauzală. Este ploaie, adică plouă ploaie. În limba română există un exemplu frumos de judecată impersonală, cel conținut în zicala „vremea vremuiește“. Nu e un aspect izolat al manifestărilor naturii (ploaie, tunet) și nu poți scăpa de impersonal, cum se scapă de obicei, spunînd că „la început“ judecățile impersonale aveau un subiect totuși; de exemplu, Zeus fulgeră și tună, Ouranos plouă, dă ploaie etc. Aci, în exemplul cu vremea, nu mai e scăpare: e impersonalul *în sine*, iar nu prin uitare, prin pierdere a subiectului. Căci nu este un aspect izolat al firii, ci e firea însăși, întregul însuși ca vrème care, manifestîndu-se, *este*. Ce înseamnă a vremui (luat nu ca „face vreme rea“, ci cu sensul, atestat și el, de „curge vremea“)? E vremea. Dar

ce e vremea? Vremuire. Nu e tautologie și totuși predicatul este subiectul. La fel se va putea spune: ființa este, ființa ființează.

Dacă însă chiar în lumea obiectului e posibilă o asemenea judecată absolută, cu atât mai mult va fi ea posibilă în cea a subiectului. Acesta și este adevăratul ei câmp (sinele). Judecata impersonală devine acum judecată personală la maximum, în aceasta constă caracterul ei absolut. Iar exemplul cel mai izbitor, unul din planul unde absolutul are cu adevărat sens, este de găsit în acea vorbă către profetul Moise: „Eu sînt cel ce sînt”. E surprinzător aci că nu se spune: „Eu sînt cel ce este”, sau „Sînt tot ce este”, ci: „Sînt cel ce sînt.” Așadar, faptul existenței la persoana întâia este totul; nu se subordonează, nu participă la nici o altă ființă decît cea proprie. După acest caz limită, putem lesne închipui judecata absolută pe care e în stare s-o rostească despre sine un subiect; adică relația exclusivă în care va sta cu sine. Pentru o asemenea ordine de subiecte (pe care cugetul uman le gîndește efectiv, chiar dacă ele n-ar „exista” sub nici o formă, nici măcar ca principii filozofice, spre a nu mai invoca „absolutul religios”), pentru ea trebuie gîndită, în tabla judecăților, aci la grupa relației, o judecată de tip absolut — numească-se așa ori nu —, după cea categorică și cea ipotetică, în locul celei disjunctive.

Ce „categorie” va corespunde acestui tip de judecată, în locul „comunității” kantiene, nu pare greu de văzut acum. Relația unui termen (subiect) cu sine, faptul că el își e *causa sui*, nu mai poate duce la confuzie cu categoria cauzalității, cum nu duce nici la cea cu inherența. Această relație cu sine impune o categorie aparte, în care e vorba de independența, de autarhia termenului în joc. Categoria aceasta nu se poate intitula decît *autonomie*, ea venind să întregască tabloul deschis de inherență și cauzalitate. (Regăsim astfel cu „autonomie” ceva din categoria personalității, a lui Renouvier.) Nu mai poate fi vorba, în cazul ei, ca la Kant, de „acțiune reciprocă” de altfel care nu funcționa întotdeauna, cum am văzut-o; acum avem cel mult de-a face cu o acțiune reflexivă. Categoria autonomiei va avea astfel să umple golul pe care, în prima clipă, ne-a făcut să-l simțim inadecvația dintre comunitate și ființă.

Dar nu conceptul de ființă e cel care ne-a călăuzit, ci el doar a deschis cercetarea. Dacă ființa se va armoniza din plin, de astă dată, cu categoria autonomiei și cu judecata absolută, găsindu-și astfel locul și în grupa a treia a tablei kantiene revizuite, lucrul ține — credem a o fi dovedit — de logica lăuntrică a tablei categoriale și nu de simpla nevoie a simetriilor. Nici un moment nu ne-am întrebat exclusiv: ce ar trebui să fie aci spre a corespunde *ființei*?, ci mai

ales, ce ar trebui să fie aci ca să întregească *tabloul relațiilor posibile* pentru gândire? Adică: ce ar trebui spre a rotunji, ca și în celelalte grupe, primii doi termeni ai grupei kantiene. De la natura *relației* am pornit, iar nu de la *ființă*, care la un moment dat (cu eleatismul) a putut foarte bine părea că stă dincolo de orice relații. Dar *ființa* cea de dincoace de înghețul eleat știe acum să se regăsească și în lumea relațiilor: ca relație cu sine și ducînd la o judecată „absolută”, prin care se încheie, trebuie să se încheie, cîmpul relațiilor principal cu puțință.

Sîntem acum la ultima grupă de categorii a criticismului, cele ținînd de „titlul” *modalității*. Kant ne va spune despre ea că exprimă o funcție cu totul particulară a judecăților. Grupele de pînă acum — a cantității, a calității și a relației — priveau conținutul judecăților și îl epuizau, bineînțeles, sub raportul lui formal. (Fie cantitatea, fie calitatea, fie relația, doar una din acestea se exprimă prin actul în sine de a judeca). Dar actul acesta, spune Kant, mai poate fi privit și prin raport cu gândirea; valoarea pentru gândire a particulei de legătură „este”, modalitatea ei, va da astfel o nouă grupă de judecăți și categorii.

Tabelul acesta, întregit cu termenii noștri, ca și celelalte, este:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Problematică	Posibilitate	Devenire
Asertorică	Existență (<i>Dasein</i>)	Devenire întru ființă
Apodictice	Necesitate	Ființă

Mai are nevoie, de astă dată, corespondența dintre termeni de comentariu? Ea este aci mai direct evident decît în orice altă grupă, poate tocmai din motivul pe care-l găsim relevat de Kant: aci, în grupa modalităților, e în joc felul de a fi al lui „este”, felul cum e gîndită existența, sau relația de existență. De astă dată, *ființa*, *devenirea* și *devenirea întru ființă* sînt cu adevărat la ele acasă. Despre *ele* e vorba, ca diverse modalități de a fi. În celelalte grupe mai putea stărui impresia că termenii metafizici sînt arbitrar alăturați celor kantieni și că potrivirea ține de cine știe ce coincidență fericită. De astă dată, termenii nu se armonizează doar, ci se și acoperă pînă la a se putea substitui unii altora. Ce e mai lămuritor, de altfel, decît că însuși Kant simte nevoie să întrebuițeze un compus al lui *Sein* (*Dasein*), nemaiavînd cum să ocolească numele adevărat al conceptului cu care operează? Iar *devenirea este* efectiv posibilitate și numai posibilitate, în toată nedeterminarea și în tot problematicul acesteia. *Devenirea întru ființă este* existență, singura formă de existență valabilă în lumea de aci, sau cea care investeste orice for-

mă de existență. Iar că ființa luată în ea însăși *este* necesitate și se exprimă apodictic, conștiința umană a spus-o și a resimțit-o întotdeauna.

În această grupă categorială a lui „cum este” ceva, problematica ființei iese din plin la lumină. Poate că și în celelalte grupe, a cantității, calității și relației, ea ar fi trebuit pusă direct în lumină. Dacă ultima grupă era expresia lui „cum este” ceva, primele trei ar putea fi cea a lui „ce este” ceva, deci și ele sînt un ecou al termenilor metafizici. Și ar fi atunci de văzut dacă sînt cu adevărat trei grupe independente — calitate, cantitate, relație — și nu o triadă solidară, în cine știe ce mișcare dialectică, una a *ființei*.

Dar nu sîntem încă la mișcarea dialectică a categoriilor, sîntem la tabloul lor, la ultima grupă, și cu aceasta am putea încheia confruntarea categoriilor kantiene cu termenii ontologiei. Rămîne totuși un lucru izbitor aci, în ultima grupă, prin comparație cu celelalte. Categoria slabă și judecata slabă („posibilitate” — „problematică”) apar la locul 1, nu 2, ca de obicei, silindu-ne și pe noi să punem devenirea simplă în locul 1. În toate celelalte grupe, devenirea cădea în poziția a doua, de vreme ce termenul slab (pluralitate — judecată particulară; negație — judecată negativă; cauzalitate — judecată ipotetică) avea acest loc. Ce se întîmplă aci că simetria, atît de îndrăgită de Kant, nu mai funcționează? — Era *altă* simetrie care-l atrăgea, și atîta tot! O va spune în notă: „Ca și cum gîndirea ar fi în primul caz (în cazul posibilității, *n.n.*) o funcțiune a *intelectului*, în al doilea caz a *judecării*, în al treilea, a *rațiunii*.” Simetria cu facultățile spirituale, așa cum le descrie Kant, ea este deci cea care-l face să așeze aci într-altfel decît de obicei categoriile.

Simetria — în treacăt fie spus — ar trebui să dea de gîndit. Căci dacă e adevărat că intelectul (*Verstand*) va duce, la Kant, la ordinea posibilului — respectiv va face experiența și „natura” posibile, va lega totul de principiul suprem al judecăților sintetice, care este „posibilitatea” experienței, spre deosebire de principiul suprem al judecăților analitice, care era contradicția —, nu e defel limpede că facultatea judecării va duce la existență și asertoric; cel puțin în *Critica judecării*, unde vor fi în joc judecățile estetice și teleologice, va fi vorba cel mult despre o judecată de *apreciere* asupra existenței, nu de existența însăși. În orice caz, cu greu s-ar putea spune, pentru al treilea termen, că rațiunea dă la Kant necesitate. Așa va fi la Schelling și mai ales la Hegel (care deosebesc *pozitiv* între *Verstand* și *Vernunft*), dar nu la Kant. Și e tocmai ce reproșează satornic un Hegel lui Kant, faptul că n-a conceput rațiunea ca facultate a absolutului și că, în definitiv, s-a mărginit să dea o „filozofie a in-

telectului“ și nu una a rațiunii, deci a necesității. Pentru Kant, de parte de a fi sediul necesității, rațiunea e sediul aparenței transcendente (*des transzendentalen Scheins*), ducînd la paralogisme, antinomii sau la neîntemeiatul, pentru el, „argument ontologic“. Cel mult s-ar putea spune că rațiunea are, după Kant, *veleitatea* necesității. Cît despre sensul ei de „rațiune practică“ și necesitatea la care ar duce pe această cale ocolită, ele n-au putut satisface pe un Hegel și nici gîndirea filozofică însăși, care întotdeauna a năzuit să înfrîngă dualismul, și cu atît mai mult ar trebui s-o facă în clipa cînd îl vede divizînd în două cîmpuri rațiunea însăși. Iar rațiunea corespunde cu adevărat necesității — și simetria lui Kant *este* valabilă — numai dacă rațiunea reprezintă organul ființei.

Simetria lui Kant cu facultățile spiritului nu ne pare deci a se justifica *decît* dacă este, în fond, simetria de aci: devenire (posibilitate, cîmpul facultății intelectului, al conceptului care încearcă să fixeze curgerea diversului); devenirea întru ființă (existență, cîmpul judecării, locul unde se întîmplă ceva, locul inherenței sau al relațiilor durabile); ființă (necesitate, cîmpul rațiunii).

Așa stînd lucrurile, va fi o întrebare dacă intervertirea de termeni făcută de Kant în ultima tabelă, din nevoie formală de simetrie cu facultățile spiritului, nu exprimă în fond o *situație reală* și nu doar una formală. E o întrebare, deci, dacă nu ar trebui făcut și în celelalte tabele la fel, adică să se înceapă cu termenul cel slab, nu cu cel mijlociu. Nu o vom încerca mai jos doar dintr-o nevoie *proprie* de simetrie, adică doar pentru a avea peste tot ordinea: 1. devenire 2. devenire întru ființă 3. ființă. O asemenea nevoie s-ar satisface mai ușor dacă am sugera o schimbare doar în ultima tabelă kantiană, punînd aci existența (și asertoricul) înaintea posibilității (și a problematicei), spre a obține astfel, ca în toate celelalte trei grupe, ordinea: 1. devenirea întru ființă 2. devenire 3. ființă. Situația din ultima tabelă a lui Kant ne îndeamnă însă la o revizuire a celorlalte, cu un scop mai îndepărtat: vom avea, pînă la urmă, *de pus în mișcare cei trei termeni*, așa cum face și Kant, iar pentru un proces dialectic ordinea nu este indiferentă; și tocmai argumentele pe care le-am avea ca să intervertim ordinea lui Kant s-ar putea să ne deschidă calea, mai tîrziu, către un fel, deosebit de Kant, de a pune în mișcare, categoriile.

Prin urmare, nu cumva ordinea din ultima tabelă este cea bună? Nu cumva peste tot termenul cel slab (care corespunde la noi devenirii) trebuie să fie primul?

Kant ia tabla judecății — care-i va da categoriile — așa cum o găsește în logicile timpului, în „logica generală”. Într-o logică obișnuită însă ordinea este de *expunere*: generalul precede particularul, afirmativul precede negativul, categoricul precede ipoteticul. Aci, la Kant, ar trebui să fie o ordine de „deducție”. Numai că deducția transcendențială — o vom vedea — se limitează să „facă posibile” categoriile găsite prin firul conducător al tablei judecăților (prin așa-numita „deducție metafizică”), iar tabla judecăților e acceptată ca atare.

Dar chiar dinainte de-a ajunge la o „deducție” (care să facă posibile și judecățile, nu doar categoriile), chiar așa, avînd pur și simplu în față tabla aceasta de judecăți și categorii, nu e de încercat o redistribuire a lor, pe care deducția s-o justifice mai tîrziu? Căci iată, de pildă, pentru prima grupă, a cantității: dacă în ordinea „expunerii” e firesc ca generalul să preceadă particularul și deci unitatea pluralitatea, pe plan de gîndire nu pare așa, ci pluralitatea precede unitatea, iar particularul generalul. Kant cel puțin așa ar trebui să gîndească. Nu spune el statornic că sinteza (unei pluralități) precede analiza (în unități)? Nu e aceasta una din temele de bază ale filozofiei sale? Nu e unitatea *sintetică* de a percepție cheia întregului edificiu critic?

Sau, dacă acestea apar drept specioase (în măsura în care sinteza e totuși unitate), am putea simplifica, lăsînd deoparte pe Kant și spunînd: avem în față o tablă de categorii; nu știm încă ce deducție poate duce la ea; să vedem atunci după alte criterii cum se pot rîndui termenii de acolo. Fiind vorba de gîndire, nu avem nici un motiv să preferăm criteriul de expunere celui *genetic*, de pildă. Dar cum apar termenii în gîndire?

Este oare prima experiență de gîndire generalul, ca și unitatea? Nu, sînt particularul și pluralitatea. Cu *ele* începem și prin ele ne ridicăm la generalitate și unitate; generalizăm particularul — care deci e prealabil — și introducem unitate în plural, care deci și el precede. Așadar nimic nu ne împiedică — pînă la o deducție riguroasă — să punem pluralitatea în frunte.

Situația aceasta ar putea reieși mai bine din a doua grupă de categorii. Dacă e adevărat ce spune Kant, că sinteticul precede analiticul, atunci negația trebuie să preceadă „realitatea” și judecata negativă pe cea afirmativă. Într-adevăr, sinteticul implică negația (termeni ce *nu* sînt tautologici, „altul” decît primul termen, *non-A* deci). Demersul negativ ne face posibil și cu sens afirmativul. Ca și în primul caz, unde aveam la început o indistincție cantitativă, care trecea în pluralitate și sfîrșea ca unitate și unități ale pluralului,

aci avem o tautologie (*Ich denke*), *negată* la un moment dat, spre a reapărea ca afirmație. Dacă însă acum, la fel ca în primul caz, trecem dincolo de Kant și privim ordinea genetică a gândirii, nu am putea la fel spune că în orice căutare întâi negăm și pe urmă afirmăm? În orice caz, afirmarea nu e resimțită decât *după ce s-a căpătat conștiința negației*. Întâi lucrul „nu e asta, nici asta”, spre a fi apoi afirmat în ce este. Deci și aci termenul al doilea ar fi în măsură să treacă în locul întâi.

În sfârșit, o argumentare similară ar putea aduce ipoteticul înaintea categoricului și cauzalitatea înaintea inherenței. Întâi vedem lanțul cauzal în lucruri, pe urmă subzistența unora dintre ele sau a întregului. Întâi caracterul lor ipotetic, pe urmă cel categoric. Iar acum, tabla judecăților și a categoriilor ar avea de fiecare dată în frunte termenul cel slab, așa cum era la grupa a patra. Însă numai „deducția” lor, dacă va fi vreo alta decât cea kantiană, va putea arăta în ce măsură este așa ori nu. Înainte de o asemenea deducție (cum sîntem), cele de mai sus cu privire la locul termenilor pot părea un simplu joc.

Oricum ar fi în ce privește ordinea, tabla categoriilor kantiene este pe deplin în corespondență cu triada metafizică pe care am pus-o în joc. Putem lăsa aranjamentul kantian, inconsecvent cum este, de vreme ce la grupa a patra e o intervertire; sau îl putem face consecvent, schimbînd doar în ultima grupă; ori, în sfârșit, putem face schimbarea în primele trei, — faptul rămîne: devenirea, devenirea întru ființă, ființa au un ecou în categoriile kantiene.

Iată acum tabloul complet, schimbat așa cum sugeram:

Cantitate		Calitate		Relație		Modalitate	
Jude- căți	Cate- gorii	Jude- căți	Cate- gorii	Jude- căți	Cate- gorii	Jude- căți	Cate- gorii
Parti- culare	Plura- litate	Nega- tive	Nega- ție	Ipote- tice	Cauza- litate	Proble- matice	Posibi- litate
Gene- rale	Uni- tate	Afir- mative	Real- itate	Cate- gorice	Inhe- rență	Aser- torice	Exis- tență
Singu- lare	Totali- tate	Infi- nite	Limita- ție (care nu limi- tează)	Abso- lute (în loc de disjunc- tive)	Autono- mie (în loc de comu- nitate)	Apodic- tice	Necesi- tate
							: <i>Devenire</i>
							: <i>Devenire</i>
							: <i>Devenire</i>
							: <i>Ființă</i>

De ce ține această corespondență a categoriilor cu cei trei termeni propuși? Simplă coincidență nu poate fi. Potrivire impusă, e greu să ni se impute: s-a văzut bine cu ce ușurință se rînduiește

fiecare dintre termenii ontologici la locul „său“. Atunci să fie o confirmare a valabilității categoriilor kantiene, care s-ar aplica astfel peste tot, în orice câmp de cunoaștere, chiar și în cel ontologic? Dar cum se face că lucrurile țin atât de bine încît cei trei termeni ontologici par a fi o *altă* față a categoriilor și o nouă sistematizare a lor? Cum se face că nu categoriile se aplică asupra celor trei termeni, cît aceștia vin să învâluie și să „facă posibile“ categoriile?

Kant spune într-un rînd (*ibidem*, p. 123): de ce avem categorii și de ce atîtea, nu putem ști; (la fel de puțin ca și cu privire la timp și spațiu). — Nu pretindem, firește, a fi schițat un răspuns la această problemă; dar problema pare a se fi deplasat acum: nu mai sînt 12 categorii, ci 3 grupe (altele decît cele după titlurile: cantitate etc.); sau, dacă îndrăznim, sînt acum trei noi *funcții categoriale*. De ce există „categorii“ și de ce atîtea? e o întrebare care rămîne deschisă. Dar termenii s-au redus de la 12 la 3. E ca și cum categoriile kantiene — predicamente, în opoziție cu derivatele lor, numite de el *praedicabilia* — ar deveni ele însele acum un soi de *praedicabilia* față de funcțiile categoriale mai adînci, mai unitare, pe care le-ar revela: devenirea, devenirea întru ființă, ființa.

Dar lucrul acesta nu poate fi acceptat, cel puțin la prima vedere, de un cunoscător al lui Kant. Cum să ridici un concept atît de „impur“, cum e cel de devenire, la rangul de categorie? Ba încă să faci din el o supra-categorie? Categoriile — cel puțin în înțelesul kantian — reprezintă funcțiuni ale intelectului și țin exclusiv de spontaneitatea acestuia. Cum să crezi că devenirea ține doar de o asemenea spontaneitate, nu și de considerarea a „ceea ce devine“? Să fie devenirea proprie spiritului în joc? Dar intelectul și produsul său, conceptul, tind tocmai — o vedeam — să fixeze devenirea, s-o anuleze, nicidecum s-o pună. Intelectul a fost întotdeauna ce va fi la Bergson, călău al devenirii.

Și totuși faptul rămîne: termenii noștri se potrivesc categoriilor și, într-un sens, le înglobează. Chiar devenirea, pe care intelectul o desființează, sau o decupează în concepte statice, moarte, chiar și ea se regăsește din plin aci, avînd categorii care să corespundă fluidității sau precarității ei. Ce e de făcut atunci — decît: *sau a reduce sub categorii cei trei termeni, sau a ne hotărî de-a binelea să reducem categoriile la ei?*

Să facem prima încercare, căutînd a vedea dacă cei trei termeni nu se dovedesc a fi simpli derivați din categorii. Să lăsăm de o parte „devenirea întru ființă“, menținînd cei doi termeni obișnuiți. Din ce categorie sau categorii ar putea deriva ei? În ce privește ființa, care corespundea ultimelor categorii kantiene (totalitate, limitatie ce nu limitează, autonomie, necesitate), ea n-ar putea fi „derivată“, căci

învăluie toate categoriile, în măsura în care, după Kant însuși, ultima categorie din fiecare grupă va fi „sinteza” celorlalte două.

Poate totuși vreuna din categoriile *modalității* să genereze ființa ori măcar devenirea, fiind vorba în ele tocmai de felul „cum este” un lucru? Și într-adevăr, aci se întâmplă ceva curios pentru dezvoltarea noastră de idei: printre puținele exemple de *praedicabilia*, de concepte pure derivate din categorii, pe care Kant le indică, sînt, pentru modalitate (*ibidem*, p. 99): *Entstehen*, *Vergehen* și *Veränderung*. Dar ele sînt tocmai cele ce pot defini devenirea: facerea, desfacerea și prefacerea. Atunci n-ar însemna oare că „devenirea” e ceva derivat? Kant nu spune din care categorie anume a modalității (posibilitate, existență sau necesitate) derivă acestea. Spune în general: „categoriile modalității”. Dar oricare din ele ar fi, s-ar părea că devenirea, întocmai așa cum am descris-o mai sus, nu poate avea acum pretenția de a sta alături, necum în fruntea categoriilor. Și atunci se va spune: chiar dacă ființa este un concept care se plimbă peste întreg tabloul categorial (în definitiv „este” apare în orice judecată, potrivit logicii adoptate de Kant; toate categoriile pot fi deci privite ca determinări ale lui „este”; ceva este real, ceva este substanță etc.); chiar dacă pentru ființă este de admis că ea e gândită tocmai ca fiind dincolo, înainte sau în toate celelalte judecăți, ca determinarea cea mai generală, — nu se poate spune același lucru despre devenire. Căci iată, undeva, într-o notă însemnată în treacăt, Kant a știut s-o menționeze ca un simplu concept derivat, ca o simplă determinare a altei categorii, care singură este funcție originară a intelectului nostru. Devenirea e un concept pe care, în prima ei fază, filozofia spiritului nu ar avea a-l lua în seamă.

Să lăsăm deoparte conceptul de ființă, deși orice filozofie valabilă pare a începe de la și ar trebui să sfîrșească la ființă. (*Logica* lui Hegel nu pune nici ea alt punct de plecare decît acesta.) Conceptul de ființă, luat singur, nu poate înlocui tabla kantiană a categoriilor. O poate zdruncina în pretenția ei de ireductibilitate, dar nu i se poate substitui. El trebuie asociat cu cel de devenire, iar tocmai cu privire la acesta, tabla kantiană pretinde a avea întîietate. Să vedem deci *dacă devenirea nu poate fi scoasă din acest impas*; cel puțin devenirea așa cum am desprins-o mai sus.

Obiecția ar putea fi deci: dacă devenirea este facere, desfacere și prefacere, atunci ea e condamnată de Kant să fie un simplu *praedicabilem*, de vreme ce *Entstehen*, *Vergehen* și *Veränderung* sînt *praedicabilia* doar. Dar mai întîi: *praedicabilia* ale cărui *predicament*, ale cărei categorii? Kant n-o spune, am văzut-o; spune doar în general: ale celor de modalitate. Să credem că *Entstehen*, „facerea”,

corespunde posibilității, *Veränderung*, prefacerea, corespunde existenței, și *Vergehen*, desfacerea, moartea, corespunde necesității — e o simetrie mai mult literară decît filozofică. Să spunem că toate țin de posibilitate (cum e ceva? are posibilitatea de a se naște, a se prefăce, a pieri, fiecare ca posibilitate), sau că toate țin de existență (ceva *este* în naștere, în prefacere, în moarte), sau toate de necesitate (totul se naște, se prefăce și pierde cu necesitate, acestea sînt modalitățile concrete ale necesității, *fatum*-ului) — să atribuim deci tuturor categoriilor modalității *deopotrivă* virtutea de a da aceste *praedicabilia*? Dar atunci, fără să-și dea seama, Kant ar fi admis că *fiecare* din conceptele derivate *precede* în realitate conceptele pretins originare. Căci nu poți deriva din trei concepte, așa-zis originare, un același concept, decît dovedind astfel că acel concept unic comandă pe cele trei „originare”. În orice caz, dacă din toate trei obții același lucru, ar putea să însemne că toate sînt *în* acel lucru și că deci derivația e iluzorie. Iată deci că exemplul kantian nu este, iarăși, prea fericit și că nedeterminarea în care lasă el lucrurile ne-ar putea face să susținem contrariul celor ce ni se obiectează: tocmai pentru că devenirea „derivă” din *toate* cele trei categorii ale modalității, ea le precede sau măcar stă pe picior de egalitate cu ele. Dar, firește, nu o vom susține pînă la capăt, de vreme ce, pentru noi, ea corespunde posibilității și atîta tot. Menționăm însă problema, pentru că arată că subordonarea conceptului devenirii nu e ceva chiar atît de firesc cum putea să pară.

Să vedem acum *în sine* dacă devenirea noastră cade sub vreo „derivație” kantiană. Conceptul de devenire pe care l-am pus în lumină nu este atît de impur cum pare la prima vedere. Dacă în primul moment l-am putea desprinde din substanța istoriei, cu sensul de naștere (*Entstehen*) și de moarte (*Vergehen*), ar fi tocmai pentru a elimina aceste sensuri, ca ținînd de neființă. Ele sînt caractere provizorii*. Ar rămîne astfel o devenire mai la îndemîna rațiunii, ca organon al ființei, o devenire care poate fi mai departe denumită întru moarte doar pentru că este devenire întru devenire, o neîntreruptă desfășurare a unor stări și termeni, către alte stări și alți termeni. Dar ea este susceptibilă acum de a fi scoasă și din această cădere posibilă. Iar nașterea și moartea, dacă mai poate fi vorba de ele, sînt acum *înăuntrul* devenirii, soarta cîte unui termen luat izolat, în timp ce devenirea însăși tinde să fie o pură procesualitate a întregului**. Îi rămîne sensul de „prefacere”, deci pînă la un punct

* E curios că la Hegel rămîn caractere definitive. Vom arăta mai jos de ce.

** „Purificarea” aceasta a conceptului de devenire, sau sensul ei pur față de unul aproape empiric, n-ar trebui să surprindă pe un kantian, care știe că în *Criti-*

riscă încă să fie conceptul derivat, de *Veränderung*, *alloiosis*. Dar năzuința acestei prefaceri, ca devenire, nu este oare tocmai să nu fie „pură și simplă“, ci prefacere care să țină, devenire care să se poată angaja în ființă, deci prefacere orientată, creștere, reflex al ființei? Iar dacă nu reușește să ajungă devenire întru ființă, dacă rămîne simplă devenire, ea nu poate avea decît un titlu de identitate: cel de *opus al ființei*, de termen ireductibil la ființă, unul în orice caz care trebuie să contrazică ființa pe toată întinderea ei. Ființa însă nu poate să fie redusă la un „titlu“ anumit, nu poate fi aspect doar cantitativ, sau calitativ ș.a.m.d. Ea sparge cîte un punct de vedere al categoriei, și la fel va trebui să facă și conceptul de devenire, dacă este sortit să fie deopotrivă și să echilibreze ființa.

Prefacere prin urmare nu va însemna simplă *Veränderung* în sens modal (în sensul lui *cum*), simplă trecere într-altul, *alloiosis*; ci fiind aceasta va fi și pluralitate, negație de sine și lanț cauzal, adică va străbate, cu înțelesul de devenire, toate cîmpurile categoriale. La fel cum trebuia o anumită puritate a noțiunii de devenire, spre a o putea opune valabil celei de ființă (desprinderea devenirii de neființă), trebuie acum o anumită *cuprindere* a ei. Cuprinderea aceasta vine să ne arate că, întocmai ființei, devenirea nu poate fi închisă în cîte un punct de vedere, cum vrea perspectiva categorială. De aceea, nu va fi nici ea un simplu fel de a indica „cum este“ un lucru, o simplă modalitate, ci va sta, alături și împotriva ființei, ca un termen original care să deschidă dezbateră cu sine a rațiunii.

Mizeria categoriilor — și deci a intelectului, cum s-a arătat pe bună dreptate — este de a reprezenta simple „puncte de vedere“. Între aceste puncte de vedere și unitatea sa tautologică originală, Kant nu are nimic. Vom vedea îndată dacă și cum poate el trece de la o asemenea unitate la astfel de puncte de vedere. Dar ființa și o dată cu ea devenirea nu se pot lăsa captate, cu atît mai puțin „derivate“ din aceste puncte de vedere. *Cei trei termeni ontologici nu pot fi reduși sub categorii*.

Rămîne atunci să reducem categoriile la cei trei termeni, la devenire întru ființă, devenire, ființă.

Aci se deschide procesul pentru care Kant desfășurase atîta interes și care, într-un fel, trebuie să dea măsura criticismului, ca filo-

ca rațiunii pure (ed. Cassirer, p. 128) se deosebește între o mișcare ca act subiectiv — de exemplu, tragerea unei linii în minte, act al sintezei diversului — și mișcarea obiectivă, care e empirică. Prima, spune Kant, nu revine doar geometriei, ci și filozofiei transcendente. Deci și mișcare are sens de puritate, cu toate că fusese condamnată de Kant ca empirică, atunci cînd o găsisse printre cele zece categorii artistotelice (p. 99); cu atît mai mult îl poate avea devenirea.

zofie a lui *quid juris: deducția categoriilor*. Situația în care ne apar cei trei termeni pe care i-am juxtapus categoriilor ar putea duce — o spunem cu toată sfiala — la o revizuire a deducției transcendente; și, în orice caz, obligă la o regîndire a ei.

În ce constă această deducție, se știe: într-un prim moment al ei — pe care mai tîrziu Kant îl va califica, poate destul de impropriu, drept „deducție metafizică“, — problema este de a folosi tabla judecăților aproape așa cum o dă logica obișnuită, spre a desprinde din funcțiunile intelectului, manifeste acolo, expresia lor categorială. După ce prin acest „fir conducător“ au fost determinate categoriile, „unitatea sintetică originară de a percepție“ vine să le arate îndreptățirea, dîndu-le ca și în principiu justificarea pe care n-o aveau decît în fapt, desprinse din judecăți cum erau. Este, spune Kant (*ibidem*, p. 90), avantajul și obligația filozofiei transcendente de a-și căuta conceptele ei potrivit cu un principiu. Dar, pentru a avea aceste concepte în chip complet, trebuia o idee a întregului (*ibidem*, p. 88). O are Kant cu adevărat?

El consideră că orice concept ce se raportează *a priori* la obiecte este o simplă „acțiune a gîndirii pure“, mai precis ține de o funcțiune dată de spontaneitatea gîndirii și, întrucît doar prin judecată se gîndește, adică doar în judecată „funcționează“ intelectul, e normal ca funcțiunile intelectului să fie căutate în actul judecării. Mai riguros kantian vorbind, dacă intelectul e facultatea regulilor (căci așa îi vor apărea conceptele, ca reguli), atunci judecata e facultatea subsumării sub reguli, iar regula, respectiv conceptul pur, va fi de găsit tocmai în procesul de subsumare. Deci care e „ideea întregului“ în acest prim moment? Este ideea ansamblului funcțional al intelectului, ansamblu realizat *în fapt* de judecăți. Problema de drept, de la care plecase Kant, părea să cadă de la început într-una de fapt. Și într-adevăr: noi „găsim“ — spune Kant (*ibidem*, p. 92) — că intelectul funcționează după tabloul de judecăți pe care-l dă logica generală. Cum „găsim“? În ce mai constă atunci deducția? Nu ar trebui ca și tipurile de judecată să fie deduse? Nu are logica transcendentală privilegii, respectiv răspunderi și față de judecăți? Nu trebuie și ele obținute dintr-o „idee“ a întregului?

Iată deci cum deducția pe care Kant o va numi mai jos (*ibidem*, p. 131) și doar în treacăt „metafizică“ nu este cu adevărat o deducție. Ea este operantă, în sensul că dă un mijloc spre a se căuta „originea“ categoriilor, dar nu în drept, ci în fapt. De aceea poate nici nu o va intitula cu adevărat Kant (decît ulterior) o deducție. În momentul cînd o folosește, ea îi apare ca un simplu „fir conducător“ pentru găsirea conceptelor. Deducția adevărată abia acum începe, cu capi-

tolul special „Von der Deduktion der reinen Begriffe“; și ea va fi „transcendentală“.

Principiul acestei deducții este (*ibidem*, p. 111): categoriile sînt condițiuni *a priori* ale posibilității experienței. Aceasta înseamnă: condițiuni de unificare a diversului experienței. Dar unificarea, sinteza, nu e dată în primul moment de intelectul propriu-zis, ci de imaginație. (Nici un psiholog n-a văzut rolul acesta al imaginației, spune Kant singur, în ediția I, p. 120.) La rîndul ei, sinteza implică o unitate, așa-numita unitate sintetică a diversului, iar abia aceasta din urmă califică intelectul în propriu. *Diversul* dat de sensibilitate (pură sau empirică), *sinteza* dată de imaginație, *unitatea* sintezei dată de intelect, iată „întregul“ cunoașterii, întreg în lumina căruia se petrece deducția transcendentală a lui Kant.

Ce condiționează, în ultimă instanță, acest întreg? Este o unitate originară, așa-numita de Kant „unitate sintetică originară de a percepție“. Iar această unitate este intelectul însuși! notează undeva Kant (nota de la p. 116). Este anume acel *Ich denke*, care însoțește toate reprezentările noastre sensibile ori intelectuale, un soi de *cogito*, cu totul altfel obținut și valorificat decît cel cartezian. Un intelect care și-ar da singur diversul, spune Kant (*ibidem*, p. 118), n-ar avea nevoie de a percepție pură. Dar intelectul uman nu-și dă diversul, ci îl primește; judecata — exercițiul intelectului — este tocmai mijlocul de a reduce „cunoștințe“ *date* sub unitatea obiectivă a a percepției. Iar funcțiunile judecății sînt categoriile. Din unitatea originară, deci prin obligația ei de a face posibilă experiența, se deduc categoriile. De ce anume le avem pe ele, în speță *aceste* funcțiuni ale intelectului, și de ce *altele*, nu putem ști (*ibidem*, p. 123). Dar deducția lor, aceasta este.

Să fie într-adevăr o „deducție“? Numai pînă la un punct. A recunoaște că nu se știe de ce spiritul are aceste categorii și de ce atîtea înseamnă tocmai a *nu* duce pînă la capăt deducția. O deducție presupune un întreg, deci sistem, nu doar condiții de principiu. Kant admite că nu poate da sistem, ci că doar îl „găsește“. Dar problema de drept, sensul deducției, era tocmai de a arăta cum se obțin și de ce se obțin aceste „unități“. În speță, interesant și obligatoriu era să se arate cum din unitatea tautologică în fond, a lui *Ich denke*, se obțin *mai multe unități*, cum se face trecerea de la unitatea originară la pluritatea categoriilor. (Într-un fel, aci se va înscrie, poate, efortul principal al lui Fichte.) Și iată atunci deducția transcendentală deficitară și ea. Deducția metafizică *era* operantă, dădea categoriile, dar nu era deducție; cea transcendentală este, în intenția ei,

deducție, dar nu e operantă, nu dă efectiv categoriile.* *Ich denke* nu e suficient la Kant spre a produce categoriile. Mai trebuie facultatea imaginației, mai trebuie materialul sensibil (în „posibilitatea” lui, firește), spre a obține ceva cu *Ich denke*. A priori-ul kantian trebuie să fie „transcendental”, adică să trimită spre ceva...; altminteri nu ține. Că acesta, tocmai, este „întregul”: unitatea originară, plus recursul la experiența posibilă, plus tot ce e implicat *între* ele? Vom admite aceasta și vom recunoaște că, într-un sens, e tocmai meritul și noutatea a priori-ului kantian de a fi transcendental, iar nu un a priori supra-instituit. Dar dacă *nici* cu această direcționare a lui *Ich denke* înspre experiența posibilă nu se obține sistemul categoriilor, dacă ele nu apar decât ca un inel necesar și atîta tot, între o unitate originară și un divers dat, înseamnă că deducția transcendentală a indicat doar *locul* categoriilor, nu firea și numărul lor. Și e ceea ce recunoaște Kant însuși.

Se poate încerca mai mult? Idealismul postkantian a făcut-o într-un sens, dar lăsînd apoi cu totul în urmă problema formală a categoriilor. Din perspectiva în care ne-am așezat aci însă sîntem siliți s-o încercăm, oricît de prezumțioasă ar părea tentativa. Căci am pornit de la alternativa: cei trei termeni puși în joc și juxtapuși categoriilor sînt fie reductibili sub categorii, fie capabili să le reducă pe acestea la trei funcțiuni, grupe, titluri — cum s-ar putea numi — mai riguroase decît ele. Dacă însă devenire întru ființă, devenire și ființă nu pot încăpea în „punctul de vedere” al nici unei categorii, atunci ne rămîne să le deducem pe acestea din ei.

O vom face cu simplul titlu de încercare. Vom denumi rațiunea reflectarea în spirit a devenirii întru ființă, așadar *conștiința* devenirii întru ființă***. Așa cum spune Kant despre unitatea sintetică originară cum că ar fi intelectul însuși — conștiința aceasta este *rațiunea însăși*. Nu avem în rațiunea hegeliană un asemenea model? Nu este rațiunea aceea procesualitate pură, desfășurare pură, o pură devenire întru sine? Nu are pretenția Hegel chiar de a face din ea absolutul, de a-i da caracter de ființă, deci de a o pune, ca fiind devenire întru sine, drept devenire întru ființă***? Acum, o asemenea *rațiune* poate foarte fi bine privită *din perspectiva intelec-*

* La fel va apărea în ediția I (p. 120) ca insuficientă. Unitatea de apercepție, spune Kant, e intelectul; deci (?) sînt în intelect cunoștințe pure, categoriile, ce conțin unitatea sintezei oricăror fenomene posibile. De unde consecința? te întrebi. Cum se face și aci trecerea de la unitate la unități?

** Un om „rațional” devine, în sensul unei legi. O situație rațională, la fel.

*** „Adevărul este devenirea de sine, cercul”. (*Phänomenologie des Geistes*, p. 20, ed. F. Meiner, 1937).

tului, fie că am considera intelectul o altă facultate a spiritului, cum face Kant, fie că el ar fi un simplu moment în devenirea rațiunii, care deci *s-ar privi pe sine* dintr-un moment anumit al ei. Iar intelectul e facultatea regulilor, cum spune Kant: adică a „punctelor de vedere”. Cum s-ar răsfrînge rațiunea în intelect? *Această răsfrîngere ar putea fi deducțiunea căutată.*

Într-adevăr, așezat în fața rațiunii, înțeleasă drept „conștiință a devenirii întru ființă”, intelectul, *discriminativ* cum este, ar deosebi între conceptele: devenire, devenire întru ființă și ființă. Ar spune (din perspectiva sa însă, nu și a rațiunii): devenirea întru ființă este sinteza între o teză și o antiteză. Deci avem trei termeni. Ce dau acești trei termeni, răsfrînți și mai departe în perspectivele sau în *clasele* de puncte de vedere ale intelectului, respectiv în clasa cantității, a calității, a relației, a modalității? Devenirea simplă dă: pluralitate, negație etc. Devenirea întru ființă dă: unitate, afirmație etc. Ființa, în sfârșit, ar da, răsfrîntă astfel, totalitate, limitare ce nu limitează etc. Adică: cele trei ar da efectiv categoriile. Iar dacă, mai departe, acestea sînt privite în *actul lor de gîndire*, în exercițiul lor, atunci cei trei termeni răsfrînți de intelect ar da *judecățile* respective.

Prin urmare, *nu numai categoriile s-ar deduce, ci și judecățile*; nu numai faptul lor este pus în lumină, ci și natura lor; nu numai pluralitatea lor, ci și numărul lor, ansamblul lor organizat, sistemul. Un singur lucru rămîne fără deducție — afară, firește, de ipoteza rațiunii și a intelectului, dacă ipoteze sînt — în viziunea aceasta deductivă: faptul că intelectul are patru clase și numai patru; respectiv trei (cantitate, calitate, relație) de o parte și una de alta. Dar pe acestea, cel puțin pe primele trei, va avea să le justifice poate, în sistemul lor încheiat, dialectica rațiunii. În orice caz *acesta* singur ar rămîne fără răspuns, în perspectiva noastră, dintre toate ireductibilele pe care le lăsa în urmă-i Kant.

Deci ce sînt categoriile? *Sînt reflexul rațiunii în intelect* (al rațiunii secunde în rațiunea primă, cea care nu poate integra iraționalul, cum o vom vedea mai jos). Reflectîndu-se în intelect, rațiunea unitară — conștiință a devenirii întru ființă — se vede divizată după trei concepte: devenire, devenire întru ființă, ființă, care, privite sub cele patru perspective ale intelectului, dau cele 12 puncte de vedere, categoriile. Aceasta ne pare a fi deducția lor. Iar unitatea sintetică originară rămîne încă, în felul ei, izvorul de deducție, dar de astă dată împletirea unității cu un divers pur, faptul că ea este „unitate sintetică” se exprimă lămurit prin reflectarea devenirii întru ființă. *Unitatea sintetică este acum tocmai: devenirea întru ființă reflectată.*

Aceasta ni se pare a fi și deducția judecăților. Căci judecata este, în termeni kantieni, „facultatea de a subsuma sub reguli“, deci reprezintă categoriile *acestea*, în exercițiul lor determinat. Dar ce înseamnă exercițiul lor? Tot Kant o spune: judecata nu-i pare a fi „raportul între două noțiuni“ (*ibidem*, p. 120), ci felul de a aduce anumite cunoștințe date la unitatea obiectivă a apercepției, în judecată particula *este* tinzînd către această unificare obiectivă (spre deosebire de legarea subiectivă a reprezentărilor). Judecata este deci invocarea lui „este“, și chiar dacă o face din perspectiva *unui* punct de vedere, cel categorial, ea regăsește — spre deosebire de categorie — legătura cu ce e dincolo de punctul de vedere, adică cu obiectivitatea ființei. Regăsește ceea ce se pierduse, devenirea întru ființă (întru ce *este* ceva), deci calea spre rațiune. În sensul acesta, deducția categoriilor precede pe cea a judecăților (nu se face prin firul conducător al acestora, cum spunea Kant), iar intelectul, care făcuse disidentă cu sine rațiunea, divizînd-o după cele trei concepte și apoi cele 12 puncte de vedere, trimite acum la o judecată care are sorti să regăsească rațiunea.

Este ca și cum rațiunea, răsfrîntă în intelect, ar tinde singură să se regăsească, prin facultatea judecății, ca rațiune. (De aceea poate, în criticism *Critica judecării* era cea care făcea ca filozofia aceasta „a intelectului“ să iasă, parcă, din tiparele ei — cum s-a observat de atîtea ori — presimțind rațiunea.) Iar dacă așa stau lucrurile, atunci schema facultăților spiritului va fi în cerc; totul se va desfășura ca printr-o mișcare dialectică — în cerc. Rațiunea este dezarticulată de intelect, dar tinde a se reface, prin puterea de judecată, ca rațiune.

În perspectiva acestei scheme, putem acum formula schematic și deducția pe care am dat-o mai sus pentru categorii. Ea ar suna astfel:

Rațiunea, reflectată în *intelect* după cantitate, calitate, relație, modalitate, dă înțeles *devenirii* (ca pluralitate, negație, cauzalitate, posibilitate), apoi *devenirii întru ființă* (ca unitate, realitate, înherență, existență) și, în fine, *ființei* (ca totalitate, limitatie ce nu limitează, autonomie, necesitate), făcînd posibilă *judecata*, ce tinde să regăsească *rațiunea*, termenul de la început.

Dar dacă am voi să includem în acest cerc și tabla judecăților, ca să putem schematiza astfel deducția în întregul ei, va trebui să facem cei trei termeni metafizici să funcționeze ca *acte* de gîndire, ca judecăți. Judecățile posibile cu acești termeni nu sînt decît următoarele patru: 1. *Devenirea este devenire* 2. *Ființa este devenire* 3. *Devenirea este ființă* 4. *Ființa este ființă*.

Prima judecată însă nu are decît formal consistență. În planul *conținutului*, afirmația de tipul *devenirea este devenire* echivalează cu un nonsens (cu încercarea de a gîndi și pune neființa, dacă luăm conceptul devenirii izolat de ființă), anume echivalează cu: ce este disparent este disparent. Ea nu va da ca atare nici un tip de judecată (decît anecdotică) și va lăsa pe celelalte trei să alcătuiască singure o tablă a judecăților, de acord și ele, așa cum erau categoriile, cu cele patru perspective ale intelectului. Primul tip de judecăți, *ființa este devenire*, va da firesc judecățile: particulare, negative, ipotetice și problematice. Cel de-al doilea tip, *devenirea este ființă*, va fi prototipul judecăților valabile și va defini în propriu și pozitiv actul de a judeca. Vom avea astfel: judecățile generale, cele afirmative, cele categorice și cele asertorice. În ce privește ultimul tip de judecată, cel dat de prototipul *ființa este ființă*, el nu va reprezenta nici un moment o tautologie de speța $A = A$, deci nu va reedita principiul steril al identității, ci va îndeplini o funcție precisă în cîmpul judecății, cea de a exprima *regăsirea de sine a ființei*, sau regăsirea de sine (prin conștiință) a unui subiect spiritual. Iar pe calapodul ei se vor ivi judecățile: singulare, infinite, absolute și apodictice, din tabla tradițională considerată mai sus.

Deductia categoriilor și a judecăților a căpătat astfel un chip sistematic. Întregul tablou pornește de la rațiune, înțeasă drept conștiință a devenirii întru ființă, și revine la ea. De aceea, s-ar putea la fel de bine spune că nu categoriile sînt funcțiunile originare ale gîndirii, ci nu există decît o funcțiune: *rațiunea însăși*. Putem numi faptul că ea este conștiință a devenirii întru ființă: „unitatea (ființă) sintetică (devenire) originară”, iar atunci deductia noastră izvorăște și ea din unitatea aceasta, întocmai ca la Kant; dar putem numi rațiunea, sau conștiința devenirii întru ființă, și: *categorie unică* (așa cum înțelegea Leibniz cînd spunea: *nisi intellectus ipse*), și atunci ni se va deschide calea către regîndirea altui capitol kantian, cel al *schematismului*.

Într-adevăr, nu vom mai întilni întocmai problema aceea kantiană, la fel de spinoasă ca deductia, problema schematismului conceptelor pure, ci, în măsura în care schema rațiunii, ca devenire întru ființă, este *cercul* — care apărea dintru început, o dată cu întoarcerea rațiunii, prin judecată, la sine — vom avea de aplicat categoriile prin schema cercului, iar nu prin cea creatoare de atîtea greutăți, a timpului kantian. Numai că de astă dată categoriile nu se vor mai aplica izolat, căci nu ne mai apar acum ca puncte de vedere izolate și ireductibile, ci se vor îngloba cîte trei într-o *mişcare în cerc*, prin care singură se cufundă și se desprind ele din lumea conținut-

turilor reale. Totul vine deci, la capătul acestei confruntări cu tabla categoriilor, să ne trimită spre o dialectică a acestor categorii, adică spre *dialectică* pur și simplu.

B. CERCUL ÎN DIALECTICĂ

Am văzut așadar, în această primă confruntare a filozofiei spiritului cu termenii unei filozofii a ființei, că aceștia se regăsesc din plin și lămuritor în cea dintâi, sub aspectul ei kantian. Filozofia spiritului însă abia începe de aci, de la tabla categoriilor, spre a fi în cele din urmă cu totul altceva decît începutul; spre a fi în speță o dialectică. Nu merită oare să încercăm o confruntare a problematicei filozofiei ființei și cu acest al doilea aspect al filozofiei spiritului? Ea e cu atît mai potrivită, aci, cu cît confruntarea cu primul aspect ne ducea tocmai la problema dialecticii, impunînd parcă prin ea însăși confruntarea cea nouă. Era ca și cum nu numai filozofia spiritului ar ajunge în chip necesar la dialectică, ci filozofia ființei ea însăși. Și este un destin firesc pentru amîndouă, în fond. Căci nici spiritul — conceput ca un *cogito*, ca o unitate originară — nu poate rămîne o simplă afirmare de sine, o simplă tautologie la infinit; nici ființa nu poate rămîne de-a binelea în tautologia eleată. Și unul și celălalt așadar vor duce, fiecare pe planul său, la o dialectică, pînă ce se va vedea, poate, că dialectica lor era în realitate *una*.

Tot în tabla categoriilor — spuneam — ne pare de găsit mișcarea dialectică în obîrșia ei. Kant a regăsit mai mult prin „instinct” triplicitatea, va spune Hegel (*Phänomenologie*, ed. cit., p. 40). Dacă e însă un instinct, e unul sistematic. Reflectînd asupra tablei categoriilor așa cum a stabilit-o, Kant constata (ed. Cassirer, p. 101, obs. 2) că, deși orice diviziune apriorică în concepte ar trebui să fie dihotomică, aci apar cîte trei termeni, și consideră că principiul diviziunii apriorice nu este decît aparent dezmințit, întrucît cel de-al treilea termen „izvorăște” în realitate din legătura primilor doi. Este, s-a putut spune, sinteza lor. Și filozoful arată, în puține cuvinte, în ce constă de fiecare dată legătura:

- la cantitate: totalitatea, ultima categorie, este pluralitatea privită ca unitate;
- la calitate: limitația este realitate plus negație;
- la relație: comunitatea este cauzalitatea unei substanțe „în determinarea celorlalte în chip reciproc (mutual)”;
- la modalitate: necesitatea este existența care e dată prin posibilitatea însăși.

Înainte de a cerceta fiecare din aceste „sinteze” în ea însăși, este cazul să ne întrebăm dacă aci, într-o tablă a categoriilor, poate fi îngăduită derivația sintetică și dacă derivație este. Kant arătase în chip hotărît că o categorie trebuie întotdeauna să exprime o „funcție originară”. De aceea, el însuși se va grăbi să arate că „deducerea” nu înseamnă defel cum că a treia categorie e derivată; ea reprezintă tot o funcție originară. Într-adevăr, trebuie, spune el, un „act special” față de primele două, spre a prinde pe cel de-al treilea termen. Trebuie un act, care desigur e mai mult decît cel de legare a lor — deși spusese că nu e vorba decît de legarea (*Verbindung*) a două concepte pure, dinainte găsite. Ca și primele două categorii din fiecare grupă, categoria a treia ar reprezenta un ireductibil de gîndire și doar într-o perspectivă anumită a intelectului nostru ar putea fi privită ca o sinteză între cele două dintîi. Iar ca să ilustreze acest lucru, Kant dă un exemplu: conceptul de număr, spune el, care ține de totalitate, nu e întotdeauna posibil acolo unde ai conceptul de mulțime (*Menge*) și pe cel de unitate; de pildă, „infinitatea”, *das Unendliche*, implică un act nou de gîndire.

Dar, te întrebi, este cu adevărat infinitatea de aci un concept care să țină de titlul „cantității”? Ea pare mai degrabă a ține de calitate, unde apar judecățile „infinite” și unde e în joc categoria aceea a limitației care nu limitează. S-ar putea ca și de astă dată — cum făcea în cazul unității — Kant să joace pe dublul aspect, cantitativ și calitativ, al cîte unei categorii din grupa cantității. Și, în al doilea rînd, dacă într-adevăr infinitatea aceasta, și în genere categoria a treia, implică un act nou de gîndire, atunci cum mai poate fi ea scoasă prin simpla *Verbindung* a primelor două? E drept, sinteza cere, într-un fel, un act nou; de exemplu, la Hegel, ființă și neființă vor da în sinteză devenirea, care este gîndită printr-un act nou. Dar atunci orice sinteză între categorii ar putea duce la acte noi, la fel de „originare”, și numărul categoriilor nu ar mai fi atît de strict limitat.

Să fie poate, cum spuneam, sinteza categoriilor o simplă indicație către a treia? Atunci ar fi de văzut dacă nu cumva în orice grup de trei categorii legarea a cîte două n-ar fi o indicație către cea rămasă; deci fiecare ar putea fi, la rîndul ei, sinteză, antiteză și teză. Și, în orice caz, dacă sînt trei categorii distincte prin actele lor de gîndire, atunci pretenția de a nu dezminți procedeul oricărei *Einteilung a priori durch Begriffe*, procedeu care e dihotomic, ar cădea, și Kant are cu adevărat de dat socoteală cum există *a priori* o triplicitate și nu o simplă dualitate.

Mai consecvent cu acest principiu kantian va fi Hegel, care se mulțumește cu doi termeni (teză și antiteză), dacă nu cu unul sin-

gur, teza, și va ști să scoată de aici sinteza. Într-un cuvînt, dacă cea de-a treia categorie este simplă sinteză, atunci nu poate fi vorba de trei, ci de doi termeni. Chiar exemplul lui Kant cu infinitatea ar putea să arate că „numărul” se obține imediat ca sinteză între unitate și pluralitate, cu excepția a ce e *dincolo* de unitate și pluralitate (în fond și dincolo de „număr”), deci nu poate rezulta defel din legarea lor infinitatea. Și totuși, e limpede, *trei termeni sînt necesari*, iar Kant nu pare a putea explica *principal* mișcarea lor unul către altul.

Să vedem cum o explică în fapt. În toate grupele, Kant pune ca sinteză ultima categorie; deci procedează consecvent, făcînd din primele două respectiv o teză și o antiteză — spre a vorbi în alți termeni, dar nu inadecvați. Numai că termenii 1 și 2 sînt de fiecare dată mai slabi: ei au un cuprins mai mic (la cantitate), sau exprimă un minus de realitate (la calitate), sau o legătură mai laxă, mai puțin intimă (la relație), ori un fel de-a fi mai puțin peremptoriu (la modalitate). Și atunci este o întrebare, cum anume din doi termeni relativ slabi — care pe deasupra se și contrazic, deci se slăbesc și mai rău — va putea rezulta unul de o tărie absolută, așa cum pare a fi al treilea? De pildă, cum poate da „pluralitatea, privită ca unitate”, totalitatea? E adevărat, o pluralitate unitară este un fel de totalitate: o totalitate locală, regională. Dar atunci nu avem totalitate ci *totalități* (diverse pluralități făcute unitare), deci iarăși pluralitate! Și chiar dacă o asemenea categorie a totalității este și ea necesară spre a gîndi totalurile locale, cum oare se va putea trece de la ea la totalitatea — necesară de gîndit și ea — care să corespundă cu adevărat judecății singulare? Căci poate doar aceasta e cu adevărat totalitate, cealaltă „categorie” fiind simplă totalizare, ceea ce desigur e altceva.

În sfera calității, lucrurile par a sta și mai rău. Limitația, spune Kant, este realitate plus negație (nu mai spune realitate ca negație, simetric cu sinteza din primul caz, deci schimbă oarecum modul de sintetizare). Numai că, realitate plus negație înseamnă o slăbire a realității, iar dacă rezultatul poate fi numit o „limitație”, nu este în nici un caz vorba de limitația aceea care nu limitează, limitație care e totodată și nelimitație, cum era a treia categorie a calității. Ai impresia că tocmai spre a putea obține „sinteză” se mulțumește Kant, la a treia categorie, cu simplul termen de limitație, cînd în realitate va trebui, cum am văzut, ceva care să corespundă efectiv judecății *infinite*. Iar dacă se va spune că limitația care nu limitează (de exemplu, „nemuritor”, care nu exclude decît pe „murator”, avînd altminteri o sferă infinită) este tocmai o realitate infini-

tă negată parțial (cum face Kant sinteza), atunci înseamnă că sub categoria realității nu e gândită realitatea obișnuită, calitatea unui lucru de a fi real, ci calitatea unui *ens realissimum*, care singur poate fi negat și limitat fără să se desființeze, nici slăbească. Încă o dată va fi evident că din doi termeni slabi nu se poate obține unul tare, cu atât mai mult cu cât cei doi se și contrazic.

Sinteza pe care o efectuează Kant la grupa relației nu seamănă nici ea cu celelalte. Nu e vorba de cauzalitate *ca* substanță, nici de cauzalitate *plus* substanță, ci de cauzalitatea unei substanțe *in Bestimmung der andern wechselseitig*. Așa s-ar obține categoria comunității. Am văzut însă că nu această „categorie” trebuie să figureze aci, ea nefiind originară, ci o alta, care firește se obține și mai puțin decât ea din simpla sintetizare a cauzalității cu inherența. Dar, chiar dacă am accepta în locul acesta comunitatea, nu e defel lămurit cum rezultă ea din celelalte două. Sinteza ne pare laborioasă și pînă la urmă echivocă, dacă o înțelegem bine. Ar fi cauzalitatea unei substanțe prin determinarea în chip reciproc a celorlalte; ar fi deci o cauzalitate în comun, așa cum arăta exemplul de judecată disjunctivă corespunzătoare, dat de Kant. Dar cauzalitate în comun nu înseamnă acțiune reciprocă, așa cum vrea categoria comunității. Un lucru poate fi privit ca avînd mai multe cauze (nu simultan ci printr-o judecată disjunctivă: fie una, fie alta); aceste cauze sau serii cauzale juxtapuse pot fi inherente unei singure substanțe; dar de nicăieri, și cel mai puțin din exemplul lui Kant, nu va reieși că fiind cauze în comun sînt și *wechselseitig*, reciproce, sînt doar *wechselseitig* în sensul de mutual, ca părțile alternativei create de o disjuncție. Și, în definitiv, tocmai aceasta arată judecata corespunzătoare, părțile. Ni se pare deci că sinteza, în cazul relației, nu funcționează la fel, menționînd, în orice caz, că a treia categorie din grupa relației trebuie pînă la urmă înlocuită în tabla lui Kant.

Cît despre clasa modalității, este pur și simplu de neadmis ca din posibilitate și existență să iasă necesitate, oricum ar fi ele sintetizate. Dacă în sinteza *Existenz die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist* Kant pune implicit în joc ceva de speța argumentului ontologic (repudiat de el!), cum bănuim, atunci necesitatea unei existențe reiese din simpla ei posibilitate doar pentru că a fost de la început pusă în aceasta; în posibilitatea unui lucru a fost gândită ca necesară și existența. Altminteri, o existență doar posibilă e infinit mai slabă decât necesitatea; o posibilitate existentă este numai o materializare a posibilității, o existență de fapt. Cum să sintetizăm într-altfel posibilitatea și existența?

Kant ar trebui poate înțeles astfel: necesitatea înseamnă ca din simplă posibilitate a unui lucru să-i scoți existența. Dar, *sau* e argumentul ontologic — pe care, de altfel, Kant îl va combate statornic, deci după modelul căruia e greu de crezut că a putut înțelege necesitatea, căci atunci n-ar admite nici una sau ar admite și argumentul ontologic —, *sau* e un simplu fel de a vorbi (de a sintetiza categoriile) întru nimic mai potrivit și mai „necesar” decît o altă sinteză, care ar da de astă dată „existența”. De pildă s-ar putea spune că existența este sinteza, ca fiind o *posibilitate* devenită *necesară*. Deci nu posibilitate și existență ar da necesitate, ci posibilitate și necesitate pot încă mai bine să dea existență. O simțim lămurit acum, la capătul acestei analize: *sau* categoriile kantiene au efectiv o mișcare univocă unele spre altele, o dialectică, sau e o simplă combinație de concepte — după perspectiva în care te așezi. Și: sau dialectica aceasta se desfășoară după un anumit tip, același în toate patru cazurile, sau nu e „dialectică” decît în sensul kantian de *Schein*, aparență.

Ni se pare însă că mișcare a conceptelor — dialectică ori nu, de un fel ori de altul — *este*, aci. Și e fără îndoială marele merit istoric al lui Kant de a fi ridicat și sugerat problema, chiar dacă n-a gîndit-o pînă la capăt, de vreme ce ea nu avea însemnătate în sistemul său. Cîtă însemnătate în schimb trebuia să aibă dincolo și prin acest sistem, o dovedește tot ce îi urmează istoricește. Intuim deci o *mișcare* a acestor concepte pure, iar ea ne va deschide, în cazul că o vom putea descrie, calea spre dialectica filozofiei.

Pornim de la constatarea că avem de-a face cu trei termeni, la fel de originari și ireductibili; că deci nu poate fi vorba, pînă la urmă, de o simplă sintetizare a doi termeni într-un al treilea, adică de procesul teză-antiteză-sinteză, proces pentru care sînt suficienți doi termeni, ba chiar unul singur care doar să se poată contrazice. Constatarea aceasta ne face de la început să bănuim că nici nu poate fi vorba de un proces liniar, de o dialectică liniară; ci, dacă se va obține totuși o mișcare dialectică, ea trebuie să fie de alt tip, avînd a include trei termeni dinainte dați. În al doilea rînd, din cercetarea termenilor în joc, reiese, cum am văzut, că cel de-al treilea este cel tare; că deci *el* trebuie sau ar trebui, într-un fel, să-i facă posibili pe ceilalți doi, de vreme ce el nu poate fi obținut prin simpla potențare a acestora, în măsura în care întovărășirea lor nu e potențare, ci tocmai slăbire a lor. Așa fiind, el, termenul cel tare, trebuie să dea începutul mișcării, chiar dacă ar fi să-l regăsim la capătul ei. El pare într-adevăr a se nega, a se desființa ca atare,

prin termenul cel slab, și a se reface apoi ca termen mijlociu (cu tendința de a reveni la tăria sa originară).

De pildă, în cazul clasei cantității, rînduită ca în tabloul nostru, cu termenul cel slab în frunte: pornind de la a treia categorie, de la totalitate, o putem gîndi ca desființată, negată de pluralitate și refăcîndu-se apoi ca unitate (= totalități, totalizarea kantiană), cu tendința de a se reface ca totalitate singulară. Sau în cazul calității: limitația care nu limitează (exemplul cu „nemuritor”) tăgăduită fiind de negație devine o limitație în sens negativ, adică din afară, trece în limitație cu sens pozitiv, adică dinăuntru, ca orice realitate, iar „realitatea” va avea și ea tendința de a se afirma pînă la nelimitație. Sau în cazul relației: autonomia, contrazisă prin cauzalitate (ca heteronomie) se preface în inherentă (cauzalitate lăuntrică, de la substanță la accidente *proprii*), cu tendința de a se regăsi ca autonomie. În sfîrșit, la ultima grupă, existența necesară, înfruntată de existența doar posibilă, se reface ca existență de fapt (*Dasein*), cu tendința de a se regăsi ca existență necesară.

Deci nu cum spune Kant: totalitatea (categoria a treia) este unitatea unei pluralități; ci unitatea e totalitatea unei pluralități. Și — spre deosebire de Kant, care nu proceda la fel în rest, de pildă nu spunea: limitația e realitatea unei negații — vom spune *la fel, de fiecare dată*: realitatea e limitația (ce nu mai neagă, ci acum afirmă) a unei negații, inherentă (substanța) e forma de autonomie a cauzalității; existența e necesitatea posibilității.

Adică termenul doi (corespunzător devenirii întru ființă) e cel care ar da așa-zisa „sinteză”. Peste tot avem deci: $2 = 3 - 1$. Pe cînd la Kant era aparent: $3 = 2 + 1$, dar în realitate era $3 = 2 + (-1)$, de vreme ce primii doi termeni nu se puteau potența unul prin celălalt, ceea ce de altfel se vede din „calitatea” termenului 1 de a fi negator, el apărînd chiar așa, ca negație, în grupul calității. Fără îndoială că nu aritmetica sau algebra decid în materie de filozofie, unde adesea $1 + 1$ dă tot 1. Dar nici nu e obligatoriu să le dezmințim la fiecare pas.

Avem deci pentru tabla categoriilor, *un mijloc unitar* de a pune în mișcare conceptele din fiecare grupă. Este aci, oricum, — cel puțin după tehnica de lucru a criticismului și a filozofiei spiritului în genere, unde simetriile și „sistemul” dau măsura și cheia — o garanție de adevăr pentru dialectica pe care o întrezărim. Dar, o dată cu descrierea acestui mijloc de a obține mișcarea categoriilor, ni se confirmă și pornirea de a le rîndui altfel decît în tabla kantiană. Ni se părea — din motive de simetrie la început, din implicațiile gîndirii kantiene apoi, din considerarea geneticului în gîndire în sfîrșit — că locul categoriei celei slabe nu trebuie să fie în poziția 2,

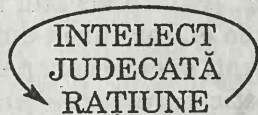
ci în poziția 1. Dacă se începea totuși cu o alta, explicația era, pentru noi, că în expunere nu poți începe și deschide calea cu un termen slab; îți trebuie, cât de cât, unul care să susțină edificiul. Acum vedem mai lămurit că termenul slab *trebuie* efectiv să stea în poziția întâi, pentru motivul, mai adânc decît toate cele invocate la început, cum că doar în ordinea aceasta se poate desfășura mișcarea categoriilor, adică se pot înfățișa ele în solidaritatea lor reală. Iar acum termenul slab nu mai stă singur să deschidă procesul de mișcare, nu susține el, cu existența sa precară, edificiul dialectic, ci este *învăluit* de termenul cel tare, care reprezintă astfel nu numai capătul de drum, ci și începutul lucrurilor, printr-o mișcare sortită să arate de la început ce înseamnă „generație” în viața adîncă a spiritului și cum poate fi ea fără de „corupție”.

Că așezarea aceasta a termenului slab (învăluit însă) în frunte și că întreaga mișcare — încă dinainte de a o justifica prin temeiul ei filozofic — răspund la ceva în sînul „realității”, o poate sugera (dar numai sugera) o încercare de a adînci perspectiva genetică pe care o invocam la un moment dat. Nu se desfășoară așa-numita „evoluție a umanității” și, ontogenetic, evoluție a omului, după acest triptic, cel puțin atunci cînd ele regăsesc categoriile? De pildă, în planul cantității, experiența umană pare a începe (cu copilul sau copilăria spiritului) de la totalitate și singular (totul există întîi, lumea apare ca un Unu, ca un bloc solidar) spre pluralitate, care e experiența amară a adolescenței, și apoi spre unitate, experiența de înțelepciune a maturității — cu tendința, la spiritele, respectiv epocile de cultură superioare, de a regăsi în unitate Unul. Și nu ne îndreptăm la fel, în planul „calității”, de la limitația nelimitată, în fond obscur infinită, la negația ca și ireductibilă și dușmănoasă, spre a ajunge abia apoi la realitatea cea bună și a năzui de aci spre nelimitație? Nu evoluăm, pe de altă parte, cu toții de la absolut și autonomie absolută, la relativ și cauzal, spre a întîlni abia apoi substanța, inherență, și a tinde uneori cu ea din nou spre absolut? În sfîrșit, nu este acesta mersul oricărei conștiințe individual și colectiv umane, de la necesar la posibil (respectiv imposibil), spre a sfîrși la existent, ca o promisiune de nouă și de astă dată valabilă necesitate? Este fără îndoială o scară, în această mișcare a categoriilor, o scară în care regăsești pe treptele de sus ceea ce, într-un fel, a constituit treapta de jos.

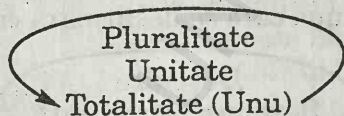
Dar nu geneticul sau evolutivul vor avea să legalizeze începutul de dialectică descris în cea de mai sus. Pe treapta pe care cel puțin sîntem acum, cu desfășurarea noastră principală de idei, geneticul, ca și „evoluția umanității” ori a omului, poate fi la fel de puțin invo-

cat ca aritmetica mai sus. Justificarea și constituirea organizată a acestei mișcări, găsită ca și de fapt aci, în tabla categoriilor, vor avea să fie făcute prin rațiunea filozofiei, nu prin rațiunile, ilegiteime în comparație cu prima, din cîte un plan întîmplător al vieții și culturii.

Desfășurarea dinăuntru cîte unui grup categorial regăsea, în felul ei, desfășurarea „facultăților spiritului“, așa cum am stabilit-o în urma sugestiei kantiene în legătură cu categoriile modalității, încercînd apoi să facem din ea schema deducției categoriilor și a tablei judecăților. Într-adevăr, intelect, facultate de judecare, rațiune se rînduiau, dar în așa fel încît rațiunea le învăluia pe celelalte. Schema era astfel:



Categoriile își vor schematiza mișcarea lor dialectică la fel. De pildă, pentru cantitate, punctul de plecare va fi în totalitate și punctul de ajungere va fi (ideal) tot la ea. Vom avea:



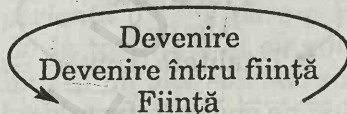
Ne putem opri — și ne oprim în fapt de cele mai multe ori — la unitate, ca la „sinteza“ totalității cu pluralitatea. Dar mișcarea dialectică indică o direcție, iar direcționarea dialecticii (și nu indiferența, neutralitatea sintezei) s-ar putea să fie la fel de hotărîtoare în stabilirea naturii ei. De altfel, nici în cazul facultăților spiritului, judecata nu regăsește rațiunea, ci doar „intenționează“ către ea. Sîntem deci, cu grupul cantității, în perfectă concordanță cu mișcarea facultăților spiritului, și la fel va fi cu fiecare din celelalte grupuri. Înăuntru fiecărui grup de categorii ale spiritului mișcarea are loc ca în întregul spiritului. Iată o primă justificare a mișcării dialectice bănuite.

La rîndul ei, mișcarea dialectică a facultăților spiritului de ce ținea? Ni s-a părut de la început că facultățile acestea sînt în simetrie cu cei trei termeni ontologici, devenire, devenire întru ființă, ființă. Rațiunea era în fond devenire întru ființă în unitatea conștientă a actului acestuia. Intelectul, abia, era cel care descompunea în cei trei termeni; și tocmai pentru că el vedea totul, pînă și rațiunea, în diversitate, el ne apărea drept corespunzător devenirii, în sensul că obiectul său era încercarea de a o „fixa“ pe aceasta în

unitățile ei posibile. În sfârșit, judecata era începutul de refacere a unității raționale, prin cele trei tipuri de sinteze: ființa e devenire, devenirea este ființă; iar în sensul acesta judecata părea să corespundă momentului restrâns (izolat de către intelect), de devenire întru ființă în sînul rațiunii.

Oricum ar sta însă lucrurile cu „simetriile” și corespondențele acestea, mișcarea facultăților spiritului va trebui să oglindească sau să repete pe cea a termenilor ontologiei, dacă aceștia sînt într-adevăr termenii originari. Am văzut cum conștiința devenirii întru ființă (ca rațiune însăși) este adevărata unitate sintetică originară a gândirii. Nu e decît legitim să facem, acum, din mișcarea dinăuntrul ei prototipul dialectic. Asupra acestei triade, prin urmare, trebuie cercetată, în puritatea ei, mișcarea dialectică.

Cei trei termeni, așezați și ei cu începere de la cel mai slab, vor da astfel primul act dialectic, care va fi și primul cerc dialectic. Ființa se dezmințe în devenire, dar se reface în devenirea întru ființă, care tinde să redevină ființă. (Este, hegelian vorbind, tendința rațiunii de a se desfășura pînă la capăt, de a lua deplină „conștiință de sine”, adică de a fi întreagă, de a fi cu adevărat.) Mișcarea ei este deci prototipul celei după care se desfășoară categoriile:



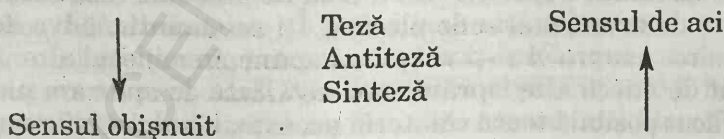
Analiza „dialecticului”, pe care o începem asupra acestei mișcări fundamentale, pune de la început problema: se poate vorbi aci de dialectică în sens obișnuit, adică hegelian? Pînă la un punct doar. Dacă dialectica obișnuită e comandată de trei termeni cu funcțiune și așezare precisă, teză, antiteză, sinteză (de fapt Hegel preferă alte denumiri, se știe), aci nu mai poate fi vorba nici de funcțiune, nici de așezare precisă în *acel* sens. Devenirea ar trebui să fie teza, în măsura în care merită să stea la locul întâi; dar în realitate ea e antiteza, fiindcă ființa e „înainte” ei, învăluind-o. Deci teza ar urma să fie ființa. Dar cum va face să fie tot ea și sinteză? Și ar însemna atunci că antiteza (devenirea) nu contrazice doar teza, ci și sinteza. Iar complicația extremă o aduce termenul de la mijloc, care aparent, stînd la locul 2, ar trebui să fie antiteza; în fapt (dacă începi cu termenul 3) el devine sinteză (ca ajungînd în locul 3 și ca fiind, în fond, totodată devenire și ființă); dar care în realitate este adevărata teză!

Căci acesta e punctul ferm, de la care pornind trebuie să încercăm a ieși din haosul terminologic creat: devenirea întru ființă e

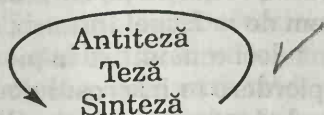
teza, e ceea ce pune rațiunea, „poziția” ei permanentă. Aceasta afirmă rațiunea, sau așa se afirmă ea pe sine: ca devenind întru ceea ce este și învăluind în această devenire a ei tot ce este, tot ce are deschidere către ființă. Prin urmare, devenirea întru ființă este teza. Dar, într-un sens material — ca fiind împletire a devenirii cu ființa, — ea este și adevărata sinteză. Numai că, formal vorbind, e sinteză între ce și ce? De astă dată nu mai poți spune între o teză (căci ea însăși e teză) și o antiteză, întrucât atunci recazi în haosul terminologic. Și de altfel, ar fi chiar atît de potrivit spus că ființa e o simplă teză? Nu, ea apare pentru rațiune ca o temă. Ea este o temă de la care se pleacă și spre care — într-altfel, firește — se tinde. Și atunci, devenirea întru ființă, ca teză, este totodată și o sinteză; dar nu între o teză și o antiteză, ci între o temă și o antitemă.

Ființa este pentru rațiune o temă, care își ridică împotriva-i o antitemă, devenirea, pentru a ieși abia din înfruntarea aceasta ca o adevărată teză, „devenirea întru ființă”. Ceea ce pui (teza) este la urmă — iată cum apare dialectica de aci. Iar teza aceasta, afirmată acum la capăt ca și o sinteză, nu mai apare ca sinteza hegeliană, *neutră*, între teză și o antiteză, *aufgehoben* amîndouă. Ci ea e orientată: lă-sînd în urmă antitema, evitînd-o, așa cum binele-ființă al grecilor refuză răul-neființă, sau așa cum cosmoticul lor refuza haoticul, ea se orientează către temă. Cînd a început să se constituie ca atare, devenirea întru ființă nu mai vrea să știe de devenire pură și simplă, de pluralitatea fără capăt, de negație, de simpla cauzalitate și simpla posibilitate; ea tinde către ființă, adică înspre necesitate.

Într-un sens deci, anume în sensul formal, ajungem la o dialectică răsturnată față de cea obișnuită. Aceasta era: teză, antiteză, sinteză, cu direcția de la prima la ultima; acum am avea direcția contrară, de la ultima la prima.



Numai că, am văzut, așezarea trebuie schimbată: trebuie să avem: antiteză, teză, sinteză. Și atunci mișcarea nu mai apare ca regresivă, ci în cerc.



În fapt însă, nu putem menține, din termenii de „teză“, „antiteză“ și „sinteză“ *decît pe primul*, căci altfel ajungem la haos terminologic. Și punînd, în loc de sinteză și antiteză, temă și antitemă, făcînd din teză afirmația propriu-zisă, care poate doar *apărea* ca o sinteză, arătăm că în realitate procesul dialectic nu se odihnește în „sinteză“, nu se încheie acolo, ci, întrucît sinteza aparentă e adevărata teză, ea se orientează mai departe, către tema *înăuntrul căreia a fost ea însăși posibilă*. Deci: *temă-antitemă-teză-temă*

Rațiunea hegeliană, pe care am luat-o ca ilustrare, sugerează astfel o altă dialectică decît cea a lui Hegel.

Înainte de a vedea funcționînd această dialectică dincolo și în lumina prototipului ei — ca și perspectivele pe care le-ar putea deschide — să încercăm, iarăși cu titlul de sugestie, a-i descrie, în planul imediatului de gîndire, firea. Ce înseamnă că pui tema, o contrazici și din conflictul acesta scoți o teză, care tinde să revină la temă? Înseamnă, în fond, a descrie demersul acesta al gîndirii filozofice — pe care poate că și gîndirea obișnuită îl trăiește, dar îl înțelege pe dos —, demersul de-a pune întîi întregul și de a căuta înăuntrul lui partea, ca una care te-ar putea duce la întreg. Nu începi prin a pune teza (aci partea), ci ajungi la ceva de natura ei. Întîi pui întregul într-un sens banal, ținta cu tot drumul pînă la ea; și apoi te apropii de ea, parcurgînd acel întreg. Pui orizontul, și înăuntrul lui mergi, călătorești. Și mai banal: întîi îți propui ceva și pe urmă să-vîrșești, adică pe urmă pui ceva înăuntrul acelei propuneri. Gîndirea noastră este *tematică*, nu e *thetică*. Deosebirea între gîndirea obișnuită și cea filozofică ar putea fi că ultima e *conștient* tematică.

Trebuie să accentuăm bine această deosebire între tematic și thetic, dacă vrem să facem, pe toate registrele, vădită calea cea nouă ce se deschide acum pentru dialectică. Teza, luată în înțelesul obișnuit, reprezintă o „poziție“ sortită să fie părăsită; teza este simplu început de drum, stația de plecare. Îți vei aminti cîndva de ea, te vei întoarce asupra ei și-ți vei putea spune, în mijlocul altei lumi și încărcat de atîtea alte isprăvi, cum ești: iată de unde am plecat, iată ce a făcut posibilă toată călătoria aceasta. Uneori o vei menține în actualitate — așa cum nu-și repudiază, ba dimpotrivă își scoate eroul la lumină căminul modest al celor care l-au pus pe lume — dar *nu te mai recunoști în ea și ea nu se mai recunoaște în tine*. Această este condiția theticului, condiție pe care dialectica, așa cum ne-am obișnuit s-o concepem de la Hegel încoace, o arată din plin.

Thetic înseamnă deci consimțire la pierdere și angajare în nou-tate; consimțire la pierdere în interesul noutății. De aceea, theticul e „istoric“, în înțelesul *obișnuit* de istoric. El se poate acoperi cu isto-

ria, chiar, sau mai ales, înțeleasă ca devenire întru moarte. Nu spunem, o repetăm, că așa ar arăta cu adevărat filozofia dialectică a lui Hegel. Cum s-ar fi regăsit cu el rațiunea, dacă era doar pierdere? (Sau atunci poate că nu s-a regăsit cu adevărat — statul prusac! — și nu are la el decât *sensul bun* al regăsirii.) Dar aceasta pare a fi metoda dialectică așa cum a fost înțeleasă prea des prin Hegel și după el. Și pretindem, în schimb, că nici la el, nici după el, filozofia propriu-zisă, de o parte, dialectica eficientă în istorie, pe de alta, nu s-au desfășurat după acest model dialectic; ci proclamându-l deschis pe el, au folosit în fapt celălalt model, dialectica tematică.

Față de *thetic*, tematicul aduce prezența statornică a temei fundamentale în tot ce se face, comuniunea de fiecare moment între teză și temă. Desfășurarea spre noutate este încă posibilă — ba într-un sens este abia acum posibilă, căci e noutate înăuntrul căii — dar tot ce se face se înscrie în orizontul temei. De aceea, tema se recunoaște permanent în teză și aceasta se oglindește la fel de statornic în temă.

Se va opri aci procesul dialectic? Este oare, în desfășurarea aceasta, — care acum nu mai are loc liniar, ci în cerc — o lume închisă, și ajungem astfel la simple cercuri dialectice, la monade dialectice, care să nu poată alcătui o adevărată lume decât pe bază de coexistență? Atunci tocmai aceasta ar fi superioritatea și deci ar explica necesitatea dialecticii liniare, faptul că ea poate da socoteală de lume ca (istorie) în întreaga ei desfășurare, refăcînd-o printr-o traiectorie unică. Dar dialectica cercurilor dialectice nu va renunța nici ea la această pretenție. Vom spune, rămînînd încă la descrierea exterioară a firii ei, că ea poate, în felul ei, să răspundă și acestei exigențe. E adevărat, în cercul dialectic prototip, în momentul în care teza — devenirea întru ființă — ar obține ființa, mișcarea dialectică ar trebui să ia capăt. Dar acesta e poate cercul dialectic ultim, înăuntrul căruia se petrec toate celelalte, așa cum înăuntrul rațiunii hegeliene se petrecea întreaga desfășurare dialectică. Ființa este tema prin excelență, conceptul care nu poate fi teză decât la capătul ideal de drum al desfășurării cunoașterii filozofice. A porni de la ființă ca de la o teză și nu ca de la temă poate fi greșeala cea mare a filozofiei. Căci teza e sortită pierderii, iar aceasta ar însemna că ființa s-ar pierde (cum s-a și întîmplat). Riscul hegelianismului (poate nu și al lui Hegel) în aceasta ne va părea că rezidă. În schimb aci, în tematic, ființa nu se pierde nici un moment, dar nici nu e obținută decât la capătul ideal al mișcării dialecticii.

În orice alt cerc dialectic, teza care tinde către temă nu se va odihni cu adevărat în aceasta, ci, în măsura în care a epuizat tema,

se și află înăuntrul alteia. Când s-a ajuns la limita orizontului, s-a și trecut de el: s-a intrat într-alt orizont. S-a pus deci alt întreg, altă temă. Pe plan imediat: un lucru făcut, știut, este el *plus* ceva. El aduce *l'excès sur le tout*, despre care vorbea cîndva Valéry. Teza aproximează deci tema; dar dacă devine temă, intră în orizontul altei teme; închizi orizontul epuizat în alt orizont. Și nu e nici un motiv să se creadă că trecerea aceasta de la o temă la alta (în realitate înglobarea unei teme în alta) e mai puțin riguroasă decît trecerea de la sinteza din deducția liniară la altă triadă dialectică, prin prefacerea sintezei în teză generatoare de noi termeni. Rigoarea liniarității este aci înlocuită de rigoarea acestei succesiuni de cercuri concentrice ale orizonturilor prin care se desfășoară gîndirea.

E ca și o mișcare ondulatorie, în definitiv, o dată cu trecerea aceasta dintr-un cerc dialectic într-altul, și ni se pare că se poate foarte bine schița o mecanică ondulatorie a spiritului. Dar nu e oare surprinzător și poate sugestiv faptul că și aci mecanica aceasta ondulatorie conviețuiește cu una „corpusculară“, cu o desfășurare liniară, după seria, ca și determinist-cauzală, a lucrurilor? Căci tema, antitema și teza sînt în perfectă continuitate logică și creează din plin aceeași aparență de liniaritate ca în planul lumii corpusculare; pînă ce, ajuns la teză, spiritul realizează că ea e mai mult decît rezultat: că teza este sortită să se prelungească înspre altceva, care îi era în fond punctul ei de plecare. Atunci, dialectica aparent liniară se va transforma în cerc dialectic, care se cere dus pînă la capăt, în măsura în care teza este într-adevăr gîndită pînă la acea plinătate a ei, care e tema. Iar o dată cercul obținut pînă la capăt, el este și depășit. Iată astfel, în chip ca și firesc, conviețuind determinismul liniar cu desfășurarea în cerc.

Contradicția de care se îngrijorează omul de știință, ireductibilitatea la care a ajuns el, figura în realitate dintotdeauna în viața intimă a spiritului. Și poate că omul de știință însuși nu găsește oglinďită în afară o asemenea contradicție decît pentru că o poartă cu sine înăuntru; sau, pentru că „în afară“ și „înăuntru“ nu mai înseamnă aproape nimic pe treapta aceasta, unde e vorba de o rațiune care să fie „identitate“ între orice în afară și orice înăuntru. Dar, în perspectiva „intelectului“ în care e așezat, fără îndoială că omul de știință va înregistra o asemenea situație drept un paradox, sortit să constituie un scandal al rațiunii. Pe cînd în perspectiva rațiunii, în care trebuie să se așeze dintru început gîndirea filozofică — spre a vorbi încă limbajul lui Hegel — o asemenea situație va exprima doar natura rațiunii înseși, iar exercițiul dialectic al

rațiunii acesteia va fi dialectica propriu-zisă. Rațiunea ondulatorie *este* rațiune corpusculară — arată dialectica aceasta.

Am mers însă mai departe decît ne e deocamdată îngăduit, cu promisiunea acestei dialectici. Avem încă de arătat — după ce am descris natura unei dialectici de cercuri — exercițiul ei *de fapt*, de o parte, *legitimitatea ei*, de alta.

Este ea la fel de universală și la fel de eficientă ca dialectica liniară? Ceea ce poate surprinde de la început, în cazul dialecticii de aci, este că ea apare și în planuri unde dialectica obișnuită nu era la ea acasă. Să luăm, de pildă, chiar gîndirea kantiană, de la care, în fond, am pornit tot timpul, în această confruntare a termenilor ontologici cu filozofia spiritului. Gîndirea kantiană, care vrea să facă posibil actul de cunoaștere, are chiar ea o dialectică de care nu pare a fi conștientă; concepe actul de cunoaștere în trei timpi, prin trei termeni, pe care-i subliniază explicit: 1) intelectul, care e izvorul statornic de unitate 2) sensibilitatea (pură sau empirică), izvorul la fel de statornic de diversitate și 3) imaginația, reproductivă dar mai ales productivă, ca facultate de sintetizare a diversului și, prin urmare, de pregătire a lui pentru a primi tiparul unității intelectuale. Dacă acum vrem să înțelegem procesul kantian de cunoaștere ca petrecîndu-se dialectic — și într-un fel ori altul ar trebui s-o facem, căci cele trei momente nu stau distincte și nemișcate, ci converg, după Kant, spre a da actul de cunoaștere —, atunci primul gînd ar fi desigur să facem din intelect teza, din sensibilitate antiteza și din imaginație sinteza. Cu alte cuvinte, actul kantian de cunoaștere ar rezida abia în facultatea imaginației — cum s-a încercat uneori să se spună —, facultatea care întrunește în sine condiția diversului sensibil și a unității intelectuale, fiind tocmai facultate de *sinteză*. Termenul al treilea, adică sinteza dintr-o dialectică obișnuită, este aci tocmai sinteza! Nu numai formal am avea deci o sinteză, ci și în conținut. Am putea astfel spune: ce se întîmplă aci cu sinteza, în conținut și formă, trebuie să fie dătător de măsură pentru orice sinteză, de vreme ce însăși facultatea de sinteză e în joc.

Dar ce se întîmplă într-adevăr? Este facultatea imaginației sinteza simplă dintre sensibilitate și intelect? Este sinteza totodată și rezultatul căutat, cunoștința ultimă? Nicidecum; sau, în orice caz, nu încă: sinteza imaginației nu devine cunoștință decît *dacă pierde diversul sensibil și regăsește unitatea intelectului*. Așa-numita sinteză are o direcție, e orientată tocmai spre unul din termenii pe care urma să-i „desființeze” ca atare, mijlocind între ei. În fapt deci ea nu e echitabilă cu ambii termeni, cum ar trebui să fie ca sinteză a lor, ci tinde să piardă cît mai mult dintr-unul (sensibilitate) și să regă-

sească cât mai mult din celălalt. Firește, nu va pierde niciodată total diversul sensibilității; un divers tot îi trebuie, spre a fi cunoștință și nu gândire în gol. Dar Kant o concepe, la limită, ca o sinteză produsă de un „intelect intuitiv“, care și-ar da singur diversul, deci concepe intelectul ca putînd da totul. În schimb, nici un moment nu concepe că sensibilitatea ar putea da (sau primi de la lucrul în sine) totul, adică diversul și unitatea lui totodată. El imaginează un intelect activ la extrem, creator, dar nu și unul pasiv la extrem, primitor de forme (ca intelectul pasiv atribuit lui Aristotel de averroïști). Aceasta înseamnă că lucrurile în sine niciodată nu vor putea fi cunoscute, după Kant, în *nici* o eventualitate: de intelectul nostru nu, căci el e îngădit de sensibilitate; de intelectul intuitiv nu, căci nu vor mai fi „lucruri“, ci exercițiul unui *intellectus ipse*. Lucrul este sortit să piară ca lucru, să rămînă simplu divers; în schimb intelectul nu e niciodată pierdut ca intelect.

Care e deci modul dialectic din actul de cunoaștere kantian? Este cel orientat, descris de noi. El se poate rezuma în cele trei ipostaze de aci ale sintezei: sinteza este întîi expresie a conținutului, sinteză a materialului sensibil, deci ar părea să încline spre *sensibilitate* și lucru în sine; sinteza e apoi formă, meditație între sensibilitate și intelect, deci ar părea să fie neutră între lucru în sine și unitatea originară; ea este, în sfîrșit, unitate *sintetică* originară, și acest moment hotărăște de ea: este, sau trebuie să fie, la limită, *intelect*. Schema cunoașterii nu e deci:

intelect — sensibilitate — imaginație (sinteza)

ci: intelect (temă)
 sensibilitate (antitemă)
 imaginație (teză), care tinde către:
 intelect (temă).

Că la rîndul său intelectul intră în orizontul tematic al *rațiunii* și conduce astfel la un nou cerc dialectic este poate de la sine înțeles acum.

Am văzut astfel un prim exercițiu aplicativ al tipului nostru dialectic, într-un plan unde dialectica obișnuită nu se caută pe sine și, după cum o arătam, nici nu e de găsit cu adevărat. Să vedem acum cercul într-o temă la fel de centrală în viața spiritului, ca *tema cunoașterii*, captată dialectic mai sus: în *tema erosului*. E ca și cum am voi să confruntăm, pentru început, dialectica noastră cu cele două mari teme umane, Logosul (dacă poate fi redus la cunoaștere) și Erosul. Ca și logosul cunoscător, erosul are și el, poate mai ales el,

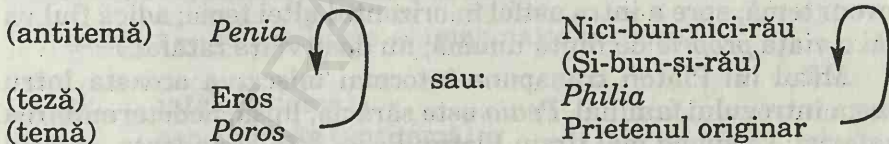
o desfășurare de viață de care modul dialectic ne pare a putea da socoteală. Mișcarea, instabilitatea, este de la început evidentă în el — spre deosebire de actul cunoașterii, care ar fi putut părea fixator, stabilizator — dar ea e redată de obicei ca o simplă aspirație, ca o simplă sete de împlinire, iar nu ca o adevărată desfășurare dialectică. Dacă însă analizăm sensul ei intim de „simplă aspirație”, regăsim mecanismul dialectic; iar analiza aceasta *este deja făcută* în sînul filozofiei, doar că nu poartă explicit epitetul de analiză dialectică: e făcută de Platon în *Symposion* și, poate încă mai bine, în orice caz mai pur filozofic, în *Lysis*.

Mitul din *Symposion* aduce cei trei termeni necesari cercului dialectic: *Poros* și *Penia*, „părinții” Erosului, și acesta însuși, teza. Nimic nu putea corespunde mai bine, pe plan mitic, înrudirii și solidarității termenilor dinăuntrul unui cerc dialectic decît prezentarea lor ca alcătuind o „sfîntă familie”. Întotdeauna într-un asemenea cerc dialectic, cum e cel descris de noi, *tema* va apărea ca tatăl, care învăluie și pare a se pierde în antitemă, spre a renaște ca teză; *antitema* va fi principiul matern, care nu doar poartă ci și transformă pe măsura sa rodul tatălui; iar *teza* va fi fiul, prunc bun al amîndurora, dar sortit să lase în urmă cît mai mult din „pămîntescul” și condiția limitativă a principiului matern, spre a căuta să regăsească pe cît mai deplin cu putință natura, ca și ineputizabilă, a tatălui. (Dar în mod normal, cînd nu e vorba de cercuri dialectice „ultime”, cum e și aceasta al Erosului, natura tatălui se va epuiza, teza va deveni temă, spre a intra astfel în orizontul altei teme; adică fiul va trăi o viață *proprie* de ființă umană, nu doar viața tatălui.)

Mitul lui Platon transpune întocmai mișcarea aceasta întru sine a întregului familial. *Penia* este sărăcia, lipsa, nedeterminarea materiei, va spune mai tîrziu Plotin; *Poros* este abundența, izvorul nesecat de soluționare, de ieșire din încurcătură (*aporia*), plenitudine. Iar *Poros*, într-un moment de supremă abundență, beat de nectarul divin în grădinile lui Zeus, de ziua nașterii Afroдитеi, se lasă atras de chemarea *Peniei* (așa cum *antitema* invocă neîncetat *tema*, idealul ei de neatins, pentru că prin natura ei îl contrazice), spre a pune pe lume pe Eros, care va fi mînat de sărăcie, tocmai de partea de sărăcie din el, să fugă de maica-sărăcie și să se refacă întru abundența părintelui. Deci exact ca în schema noastră.

Dar *Lysis*, spuneam, știe să dea expresia filozofică mișcării acesteia, și e o întrebare dacă pînă la urmă filozoficul nu e de preferat aci miticului. Tema, tatăl, e aci *to proton philon*, prietenul original, termenul năzuinței oricărei *philia*. Binele însuși (nu simplă abundență nedeterminată, ca în *Symposion*, și nu simplu sens func-

țional pentru abundență). Iar acest termen ultim se lasă invocat de lumea, aparent neutră, nici-bună-nici-reă, în realitate și-bună-și-reă, lumea dorinței, în care răul lăuntric, sub forma lipsei, a nedeterminării, haosului, face activ sensul către bine și duce — prin angajarea binelui în aspirația, pînă acum oarbă, a dorinței, adică prin conștiința că orice *dorință de, prietenie pentru, dragoste de* este în realitate dorință și prietenie pentru prietenul ultim, că orice dragoste e în fond și pînă la urmă „dragoste de divin” — la progenitură, la *teza* prieteniei, a Erosului devenit aci *philia*, care nu poate fi cu adevărat ce este decît dacă e orientată către temă. În cercul ei dialectic, *philia* aceasta platoniciană va angaja explicit — spre deosebire de Erosul din *Symposion* — binele și răul antic. De aceea ne și părea ea mai sugestivă. Dialectica antică s-ar putea să fie în principal una a binelui și a răului; un rău însă care nu e niciodată absolut la greci. Nici *Penia*, deși sărăcie, nu era un rău absolut, ci păstra, în precaritatea ei, atracția către bine, sub chipul lui *Poros*; iar în *Lysis*, Platon va ști să arate că răul nu trebuie să fie radical, ci doar „bold” către bine. Iar dialectica aceasta a binelui și a răului (cît îl suportă lumea, acest rău, ca să nu înceteze să fie lume, adică să nu cadă în haos) este: dialectică a ființei și a ceea ce e amenințat să cadă în ne-ființă (devenirea simplă). În orice ciclu dialectic ni se va părea că putem regăsi, în gîndirea antică, prototipul nostru dialectic, dacă e adevărat că totul e comandat acolo de dialectica binelui și a răului. Iar cercul dialectic al Erosului va fi:



cu tendința tezei deci, adică a Erosului, de a regăsi tema în plinătatea ei, sub forma Binelui.

Iată deci și cu Erosul tipul dialectic propus. Sîntem însă — o și arătam —, cu cercul Logosului sau cel al Erosului, prea aproape de „unda ultimă”, undă ființei, ca să putem vedea dialectica desfășurată mai mult decît într-un cerc dialectic. Erosul ne duce la tema Binelui, care se acoperă la greci cu termenul ființei; iar unitatea intelectului, pe care o găseam ca temă în dialectica cunoașterii kantiene, este poate și ea expresia — logică de astă dată — a capătului de drum; este poate penultima sau antepenultima undă înainte de cercul rațiunii, dincolo de care nu mai rămîne decît „generalitatea” logică a ființei. De aceea, exemplele dialectice date pot arăta cîmpul întins de aplicație al tipului nostru dialectic, dar nu și natura sa

completă, de a nu fi simplu cerc, ci *înglobare* de cercuri dialectice. Să căutăm deci un exemplu dintr-o ordine mai îndepărtată de cercul ultim al ființei; și să-l căutăm și de astă dată într-un plan unde dialectica obișnuită nu se preocupă — sau nu se simte în măsură — să se regăsească.

Ni se pare a găsi un asemenea plan în *cîmpul filozofiei existențialiste* și vom încerca să arătăm că se poate perfect vorbi despre o dialectică existențială. În principiu, lucrul nu ar fi de natură să surprindă: „dialecticul” e tehnica prinderii viului; ar fi deci legitim să-l vedem manifestat în acest ocean de însuflețire adus de existențialism. Dar istoricește lucrurile nu stau așa. Filozofia existențialistă începătoare, sau ce poate fi denumit așa la Kierkegaard, s-a ridicat de la început împotriva logicismului hegelian, năzuind să exprime și altceva decît sensul rațional al ființei. Abia astăzi, cu constructivismul ei tot mai afirmat, poate regăsi filozofia existențialistă unele moduri dialectice. Și ar putea părea curios că tocmai fenomenologia, *descriptivă* cum era, a dus la filozofia lui Heidegger, care este *constructivă* și deci încadrabilă logic. Dar ni se pare că, în realitate, nu caracterul acesteia de a fi fenomenologică, ci cel de a fi transcendentă face posibilă regăsirea constructivului, care să ne ducă la „logicism” dialectic.

Într-adevăr, e propriu atitudinii transcendente de a „face cu putință”, de a fundamenta, de a arăta cum a fost posibil ceea ce este. În cazul lui Heidegger, realul uman așa cum este el, trebuia făcut cu putință. De aceea, asistăm la o instituire de planuri, care nu se vor etaja, nu se vor suprapune (ca și cum gîndirea filozofică ar voi să escaladeze cu ele cerul, „transcendentul”), ci dimpotrivă, se vor sub-pune unul altuia, își vor da de fiecare dată o bază mai largă, un fundament mai sigur, pînă ce se va ajunge la orizontul în care sînt cu putință, adică țin, toate aceste fundamentări succesive. Iar fiecare dintre fundamentări ne-ar putea apărea ca un orizont înăuntrul căruia se petrece, propriu vorbind, „facerea cu putință” a datului respectiv, un orizont ce, o dată epuizat, se lasă înglobat de alt orizont, așa cum cercul dialectic descris mai sus, odată încheiat, se găsea el însuși cuprins într-un alt cerc. Transcendentalul este deci cel care, prin constructivism, ar readuce „rațiunea” în existențial.

Să vedem dacă, într-adevăr, și în ce sens se poate vorbi despre o asemenea dialectică existențialistă. Vom merge pe linia exemplului privilegiat în filozofia heideggeriană, cel al *Stimmung*-ului fundamental de *Angst*. Dar nu de la anxietate trebuie pornit în primul moment, ci de la punerea cu adevărat fundamentală a faptului „de a-fi-în lume”, fapt constituțional existentului uman. Regresiunea

transcendentală, în sinul căreia va fi înglobată și dispoziția de *Angst*, se va face înăuntrul acestei „constituții fundamentale“ de *a-fi-în-lume*. Așa cum Kant instituie un câmp *a priori* care să facă posibilă experiența reală, Heidegger instituie și el un câmp care să facă posibil realul uman. Analitica realului uman nu va consta, după el, decît în interpretarea acestei constituții (*Sein und Zeit*, ed. I, p. 63). Iar ultima funcționează din plin ca un *a priori* sortit să fundamenteze. Ciudățenia însă este că *a priori-ul* pentru înțelegerea realului uman constă tocmai în aceea că omul nu are un *a priori*, că e *în-lume*. Datul esențial al omului e existența sa (în lume). De aci va veni teza — greșit înțeleasă uneori de interpreți — că existența precede esența. În realitate, o vedem bine: existența este propria ei esență și atîta tot.

Prin urmare, transcendentalul heideggerian, în sinul căruia vom căuta regresiuena dialectică, este „esența omului de a-fi-în-lume“, adică existența. Ce se întîmplă în acest câmp transcendental? Cum se mișcă aci înspre sine, spre a se fundamenta, conștiința umană? Care e desfășurarea filozofiei existențialiste ca atare? Spuneam poate greșit, mai sus, că urmărim o dialectică existențială; ne interesează în primul rînd dialectica *gîndirii* existențiale.

Avînd caracterul de a-fi-în-lume, realul uman apare înzestrat cu nota spațialității, fiind în măsură să-și deschidă singur spațiul. El este în lume, doar în sensul că el este lume, că are caracterul de lume în el, ca un „existențial“ (termen corespunzînd categoriei kantiene, cum era și de așteptat în această filozofie transcendentală; dar deosebit, în sensul că este al realului uman, pe cînd categoria e și a existentului neuman; *Sein und Zeit*, p. 44). Deci realul uman este în lume în sensul că „lumea“ se articulează prin el. Astfel fiind, realul uman are caracterul de a face posibil spațiul. El nu este în spațiu, ci *este* spațiul (*ibidem*, p. 111); de aceea și poate apărea spațiul uneori ca un *a priori*, va spune autorul. Doar înăuntrul acestui orizont poate el percepe ceva, ca fiind în lume, în spațiu etc. Așa cum ni se va spune (*ibidem*, p. 163) că realul uman aude pentru că înțelege, la fel este și acum: realul uman percepe un aci și un acolo, sau ceva în lume, pentru că-și deschide singur orizontul.

De pildă, doar prin dispoziția originară a fricii percepi lucrul înfricoșător. Iar frica este cu adevărat un exemplu privilegiat pentru existențialism, căci va duce la *Angst*. Există o spațialitate a fricii, așa cum s-ar putea spune că există o spațialitate a foamei (un orizont în care ea se poate satisface și un bun determinat, măsurat — nu știe oare înfometatul *cît* îi trebuie? — prin care se va satisface). În orizontul fricii vezi acum lucrul amenințător ca apropiindu-se (*ibidem*, p. 140). În el însuși, cîmpul, regiunea, ceea ce ai în față

(*Gegend*) nu e ceva înfricoșător; nici ce-ți „vine“ de acolo. Doar apropierea face ca amenințătorul să devină cu adevărat o amenințare. Și nu „constați“ pur și simplu, în actul fricii, apropierea a ceva, ci *dezvălu* lucrul în capacitatea lui de a fi amenințător. Temîndu-te, te temi de *ceva*. Faptul de a se teme, de a avea dispoziția temerii, e cel care te face să găsești în lume lucrul de temut.

Este ca și cum frica ar deschide un orizont (ar pune tema, vom spune), care încearcă să se neutralizeze singur ca fiind indiferent, ca fiind un simplu cîmp înăuntrul căruia ți se pot ivi unele sau altele (antitema), și se regăsește drept unul în care ceea ce se ivește și se apropie este lucrul înfricoșător (teza). Frica e frică de ceva al lumii, acesta e specificul ei. Iar lucrul înfricoșător apare ca întîlnirea între o dispoziție originară, frica însăși, și o lume de lucruri care ți s-ar putea deschide și altfel, dacă ai întîmpina-o altfel, dar care ți se deschide așa, pentru că o întîmpini așa, cu „frica în sîn“.

Dar dacă frica e cea care pune pe lume lucrurile înfricoșătoare, nu cumva lucrurile înfricoșătoare vor trimite și ele mai departe, adică îndărăt, la frică? Nu se va închide și aci cercul dialectic, tinzîndu-se de la teză, care este lucrul înfricoșător, la epuizarea temei, care este frica? Tocmai aceasta ne pare a fi mișcarea gîndirii existențiale. Cercul dialectic ar fi atunci:

(Temă)	Orizontul fricii
(Antitemă)	Orizontul neutru
(Teză)	Lucrul înfricoșător... care tinde spre:
(Temă)	Orizontul fricii

Frica e de ceva sau altceva; e de ceva din lume. Lucrul înfricoșător este, dus pînă la capăt, *lume* înfricoșătoare. Spre a suprima frica ar trebui să fie posibil un refugiu *din* lume.

Dar se suprimă cu adevărat frica, orice frică, în cazul omului? Ce frică este acum aceasta, care ne trimite totuși îndărăt *în* lume? Cum se face că realul uman fuge, tot din frică parcă, spre lumea în care nu întîlnea decît amenințări? E ca și cum frica, epuizîndu-și conținutul ei în accepția de frică de ceva determinat, se găsește în orizontul altei accepții: frică de nimic determinat. Iar acesta va fi sensul, fundamental după existențialism, al *anxietății*. O asemenea dispoziție originară e cea care face ca realul uman — privit ca *das Man*, în căderea lui, în impersonal — să se refugieze îndărăt în lume. Din orizontul fricii am intrat în cel al anxietății. Iar abia anxietatea face cu adevărat posibilă frica spune autorul (*ibidem*, p. 186).

Cercul dialectic al fricii se lasă astfel cuprins de un alt cerc, cel al anxietății. Va fi și acesta cu adevărat cerc dialectic, adică va avea o desfășurare interioară? Atunci am obține, pentru o primă dată, o

înlănțuire de cercuri dialectice și am putea vedea cum se face trecerea de la unul la altul. Să cercetăm deci care e mișcarea lăuntrică a conceptului de *Angst*, anxietate.

Anxietate este acum tema cea nouă. Frica pe care o dezvăluie ea în sînul realului uman este frică de nimic determinat. Aceasta înseamnă, prin chiar termenii definiției, că *antitema* acestei teme este frica de ceva determinat, adică frica propriu-zisă. Anxietatea este tema, frica de la care pornisem a devenit antitemă. Deci *antitema temei noi este tema cea veche*. Iar teza? Ce oare va deveni „nimic al lumii” trecut prin filtrul lui „ceva din lume”? Va deveni lumea aceasta însăși (nimic determinat din ea și totuși ea însăși în chip de ceva). *Teza* anxietății va trebui să fie: frica de lume ca atare. Iar aceasta și este cu adevărat direcția gîndirii lui Heidegger (*ibidem*, p. 187). El vede anxietatea drept frică de lume ca lume, sau teama de a-fi-în-lume. Firește, spune autorul, aceasta nu înseamnă să faci abstracție, prin reflexiune, de tot ce e în lume și să nu mai gîndești decît lumea; ci în anxietate abia ți se deschide mai întîi lumea ca lume, acel a-fi-în-lume. Iată deci teza, izvorită din tema anxietății și antitema fricii.

Dar teza nu va tinde și de astă dată către temă? Heidegger însuși descrie acest proces, arătînd ce înseamnă frica de-a-fi-în-lume, dacă e dusă pînă la capăt. Nu numai că te temi *de* faptul de a-fi-în-lume, dar și *pentru* faptul acesta. În frică te temei de ceva din lume pentru propria ta ființă, care era primejduită de acel ceva. Aci faptul lui a-fi-în-lume e propria ta ființă, în posibilul ei, în libertatea ei de a se alege și prinde (*ergreifen*) pe sine. Deci te temi ca și de tine — iată situația privilegiată a anxietății pe plan existențial. Ești *solus ipse*, în plin solipsism, dar nu izolat, ci singur — în fața ta, ca fiind-în-lume! N-ai nicăieri un refugiu, un *acasă*. Ai putea să recazi în lume, să regăsești frica cea bună, deschisă, frica de ceva anumit și pentru ceva anumit.

Dar simți acum că ar fi o „cădere” în inautentic. Teamă de a-fi-în-lume trebuie readusă la anxietate, spre a epuiza în ea sensul de libertate proprie, iremediabilă, a realului uman.

Cercul dialectic de aci este atunci:

(Temă)	Anxietate
(Antitemă)	Frică
(teză)	A-fi-în-lume ca atare, care revine la:
(Temă)	Anxietate

ca la conștiința realului uman de a avea de ales între inautenticitate și autenticitate, de a fi ori nu liber. De la frica de nimic determinat, primul sens al anxietății, am ajuns la sensul plin, de aci, de

libertate. Dar am și ieșit astfel din orizontul anxietății și am pătruns într-un altul, cel al *îngrijorării*.

Într-adevăr, anxietatea, înțelegă ca teamă de a fi sau nu pe măsura libertății sale, este de învăluit sub faptul larg și activ al acestei libertăți, care e *Sorge*. *Angst* este încă, într-un fel, libertatea ca și teoretică, *conștiința* libertății; îngrijorarea începe să fie exercițiul ei. În *Angst* e teama de a ști *dacă* poți fi autentic sau nu; e grija pentru *cum* ești. Îngrijorarea e însă pentru *ce* ești, pentru *ce* poți să fii. De aceea, anxietatea se lasă învăluită de îngrijorare; iar aceasta va fi, într-un fel, contrazisă de anxietate. Îngrijorarea e acum tema, iar antitema va fi fosta temă, anxietatea. Îngrijorarea, ca exercițiu de fapt al libertății realului uman privit ca ființă autentică (*Frei-sein für das eigenste Seinkönnen*, *ibidem*, p. 191), e contrazisă acum de anxietate ca simplă conștiință a acestei libertăți. Tema exprimă acum îngrijorarea pentru *ce trebuie* să fii, pe când antitema e frica în fața libertății de a fi sau a nu fi. Care va fi teza? Faptul de a fi ceea ce nu ești încă; faptul de a fi permanent dincolo de sine, de a fi propria sa depășire (*Sich-vorweg-sein*). Așadar vom avea:

(Tema)	Îngrijorarea (pentru ceea ce trebuie să fii)
(Antitema)	Anxietatea (pentru libertatea de a fi sau a nu fi)
(Teza)	A fi dincolo de sine (ca: a fi ce nu ești încă), ce tinde spre:
(Temă)	Îngrijorare

A fi ce nu ești încă este, în realitate, dacă e dus pînă la capăt, a fi ce ești: realul ce-nu-este-încă, permanentă depășire de sine. Teza va tinde și de astă dată să epuizeze tema. Iar dacă la început *Sorge* putea recădea în neautentic (putea fi *Besorgen* și *Fürsorge*, grijă în sensul obișnuit al lui *Man*, caracterul realului uman fiind, chiar și în această situație decăzută, cel de proiectare de sine, (*ibidem*, p. 193), acum, cînd teza regăsește tema, aceasta din urmă, *Sorge*, nu mai este un mod al existenței neautentice, ci tinde să exprime doar modul autenticității; de asemenea, tinde să nu mai dea socoteala doar de existența care este *între* un început și sfîrșit, de viața cea de toate zilele, ci să dea socoteală de existența întreagă, de la începutul pînă la sfîrșitul ei (*ibidem*, p. 233). Iar așa, îngrijorarea se lasă cuprinsă și făcută ea însăși posibilă de un temei mai adînc, temporalitatea. Cercul dialectic al anxietății — vom spune — se încheie, lăsîndu-se înglobat de cel al *temporalității*.

Nu vom continua cu temporalitatea exercițiul acesta de aplicare a modului nostru dialectic la gîndirea existențialistă. Chiar și pînă acum, încercarea de a pune în schemă lucrurile a putut părea laborioasă; cu atît mai laborioasă ar fi ea în cazul temporalității

heideggeriene. Ne vom mulțumi cu cele *trei cercuri dialectice* puse în lumină și cu înlănțuirea lor. Nu este însă de prisos să reamintim că *nu* în ordinea acestei înlănțuiri concepe lucrurile existențialismul. Dimpotrivă, ca în orice filozofie transcendentă, de facere cu putință a realului, lucrurile vor trebui să apară și aci, pînă la urmă, pe dos: temporalitatea va face posibilă îngrijorarea, care întemeiază anxietatea, prin decăderea căreia e posibilă frica. Iar Heidegger afirmă deschis această ordine atunci cînd spune, în mai multe rînduri, că abia de la înțelesul ființei se va căpăta înțelesul deplin al realului uman; deci înțelesul ființei va face posibilă temporalitatea, care face posibil restul.

Acum însă sîntem la ordinea de *expunere* a gîndirii existențialiste, iar aci lucrurile așa se desfășoară: pornind de la dispoziția fricii și pînă la temporalitate, de la orizontul celei dintîi la cel al ultimei. De aceea și cercurile noastre s-au desfășurat în acest sens. Cel mult vom spune: poate că nu e chiar simplă ordine de punere, ordinea *gîndirii* existențialiste, ci e ordinea firească atunci cînd conștiința pătrunde, pas cu pas, din orizontul imediatului și al inautenticității ei, în orizontul ei de autenticitate. Și cine știe dacă nu cumva tocmai această filozofie de orizonturi succesive, cum ne-a apărut existențialismul, este cea care ne-a putut sugera o dialectică de cercuri! Dar nu sîntem siguri că astfel nu falsificăm întrucîtva existențialismul, pe de o parte, și că nu ne nedreptățim singuri, invocînd sugestia lui, pe de alta, în locul sugestiei pe care statornic ne-a dat-o „între”.

Ne e de ajuns să reținem înlănțuirea dialectică obținută și mecanismul acestei înlănțuiri. Față de exemplele de aplicare date pînă aci, cîmpul existențial ne-a deschis o posibilitate nouă: cea de a lega cercurile dialectice între ele. Ne este îngăduit astfel să descriem un nou aspect esențial al acestei dialectici. Căci într-adevăr, ce ar fi o dialectică dacă n-ar duce la un *ansamblu* dialectic?

Legea de mișcare dialectică din fiecare cerc (temă-antitemă-teză-temă) reapare și în acest plan. Greutatea cea nouă era de făcut trecerea de la un cerc la altul. Faptul că introduci un orizont în alt orizont, că învăluie un cerc cu alt cerc, nu îngăduie oare prea multe libertăți? Nu există riscul — în afara celui material, de a cădea peste un cerc care doar să se întretaie cu primul, nu unul concentric și cu rază mai mare decît el — de a alege un cerc prea îndepărtat, sau dimpotrivă unul prea apropiat de cel de la care se pleacă? Dacă schema va fi de cercuri concentrice, de orizonturi ce se închid unul în altul, ce siguranță și mai ales ce măsură, ce rigoare are trecerea aceasta de la o undă dialectică la alta? Ce-i dă amplitudinea?

În dialectica obișnuită, trecerea de la o triadă la alta pare asigurată de faptul că sinteza primei triade (sau *întreaga* triadă) devine teza celei de-a doua: deci ești sigur că înaintezi cu regularitate, prefăcînd sinteza într-o nouă teză și contrazicînd-o, spre a deschide o nouă triadă. Dar aci? *Aci există o normă încă*: tema primei triade devine antitemă într-a doua. Deci nu poți alege *orice* cerc nou, respectiv orice temă nouă, ci una care va fi contrazisă de prima temă. Iar ciudățenia și noutatea dialectică e că prima temă va duce ea singură la a doua, care însă va sfîrși prin a fi contrazisă de prima.

Atunci este tema nouă contradictoriul celei vechi? Este oare destul să o contrazici pe aceasta spre a obține o nouă temă? Nu, căci *tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche; doar cea veche o contrazice pe cea nouă*, atunci cînd aceasta din urmă se întoarce asupra primei. Iar nici cea veche nu o contrazice la început pe cea nouă, de vreme ce conduce la ea, ci doar atunci cînd o rabați pe a doua peste ea (așa cum numărul real contrazice pe cel complex, la care a condus). Deci există și în dialectica aceasta un procedeu riguros: se obține tema cea nouă în prelungirea celei vechi, care o va contrazice pe cea nouă.

Dar ce fel de dialectică e aceasta: din doi termeni ce se contrazic, doar unul îl contrazice pe celălalt, iar acesta, care-l contrazice, e și cel care-l face efectiv posibil, îl caută, aspiră către el. E cu puțință așa ceva?

Vom vedea mai târziu, cînd vom justifica în drept dialectica noastră, cum este pricipial cu puțință așa ceva. Dar acum putem arăta că *în fapt* așa stau lucrurile. Cele trei cercuri dialectice găsite în cîmpul existențial o arată limpede.

Primul cerc

(Temă)	Orizontul fricii
(Antitemă)	Orizontul neutru

Al doilea cerc

(Teză)	Lucrul înfricoșător	(Temă)	Anxietate
(Temă)	Orizontul fricii	= (Antitemă)	Orizont al fricii
		(Teză)	A-fi-in-lume
		(Temă)	Anxietate

Al treilea cerc

(Temă)	Îngrijorare
= (Antitemă)	Anxietate
(Teză)	A fi ce nu ești încă
(Temă)	Îngrijorare

Într-adevăr, anxietatea nu contrazice frica, ci este în prelungirea ei; dar revenind la nivelul fricii, anxietatea (teamă de nimic determinat) e contrazisă de frică (teamă de ceva determinat). La rîndul ei îngrijorarea nu contrazice anxietatea, căci e și ea în prelungirea ei; dar readusă la nivelul anxietății, îngrijorarea (ca exercițiu de fapt al libertății de a fi) e contrazisă de anxietate (ca simplă cunoștință a libertății de a fi sau a nu fi). Deci într-adevăr tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche ci se deschide din ea; doar aceasta o poate contrazice pe cea nouă, devenind antitemă a ei.

Dar nu e așa înăuntrul oricărui cerc dialectic, nu doar *între* cercuri? Nu sînt aceleași raporturi dintre temă și antitemă, adică nu de contradictorii bipolari, ci de termeni în același timp deduși liniar și în contrazicere doar dacă ies din liniaritate, dacă anume al doilea se întoarce la nivelul primului? Iată, de pildă, cum stau lucrurile în primul exemplu de cerc dialectic, cel kantian. Antitema de aci, sensibilitatea, stă în același raport curios cu tema pe care o contrazice, intelectul. Sensibilitatea totuși era de la început cea care trimitea la unitatea intelectului, după Kant. Există, spune el (*Kritik der reinen Vernunft*, ediția I, p. 122), o „afinitate“ a fenomenelor, așa cum ni le dă sensibilitatea, o afinitate care va fi tocmai unitatea sintetică de aperccepție. Afinitatea fenomenelor, la Kant, exprimă ceea ce nu e al *lor*, respectiv al sensibilității prin care sînt date: e unitatea intelectului. Și iată astfel sensibilitatea — antitema prin care se va contrazice tema intelectului — trădînd ea însăși năzuința de a ajunge la intelect, de a se împlini în tema pe care e sortită totuși s-o contrazică. Ea va contrazice intelectul, dar nu și acesta pe ea.

Același proces de contrazicere unilaterală ia o înfățișare și mai plastică în cercul dialectic al Erosului. *Penia*, antitema — sărăcie, lipsă, cum este — nu fuge de, ci, dimpotrivă, caută pe *Poros*, belșugul; îl caută fără încetare, pînă ce-l prinde în ceasul acela de pierdere de sine al somnului și beției, ceas în care „contrazicerea“ de sine devine cu putință. Și atunci *Poros* se va contrazice efectiv, întinzînd brațele el, belșugul, către sărăcie; în timp ce aceasta din urmă nu se va contrazice, ci se va împlini pe sine. Dar dacă ea nu se contrazice pe sine, contrazice statornic, ca Sărăcie, Belșugul, dînd pruncului lor natura aceea contradictorie.

Antitema duce la și contrazice tema. Așa se întîmplă, și mai larg, pe planul vieții. De aceea, unii văd contradicție acolo unde alții nu văd contradicție, ci creștere; și au dreptate și unii și alții. Ce scandalizat avea să fie Goethe de afirmația amicului său mai tînăr, dr. Hegel, profesorul de mai tîrziu, cum că fructul contrazice floarea, așa cum floarea contrazice mugurul. Ce e gluma asta? scrie Goethe.

(Scrisoare către Seebeck, din 28.XI.1812) „A tinde să desființezi eterna realitate a naturii printr-o glumă sofistică de prost gust!” Și firește că monstrul acesta de bun simț, care era Goethe, nu putea vedea decît *die ewige Realität der Natur*, desfășurarea sigură, *pozitivă*, de la mugur la floare și de la floare la fruct. Pe cînd Hegel, acest monstru de spirit filozofic, simțea contradicția în însăși această creștere „organică”. Cel mult vom putea să spunem, în lumina celor de mai sus: nu floarea contrazice mugurul, cum vrea Hegel, ci invers; nu fructul contrazice floarea, ci invers; termenul cel slab va contrazice pe cel tare, antitema va contrazice statornic tema, pe cînd aceasta nu o contrazice, ci o integrează pe cea dintîi.

Nu intrăm oare, cu exemplul hegelian citat, în cîmpul vieții însăși? Nu e dialectica de aci — poate mai mult decît este cea obișnuită — una a viului? Viul e un permanent *da*, o desfășurare de la un *da* mai slab la un *da* mai puternic. Progresul viului nu se face prin *nu*, adică obișnuit logic, prin opoziție de *da* și *nu*. Se face tematic printr-un *da* care devine *nu* doar la un moment dat (numărul irațional contrazice doar aparent pe cel rațional) și se reface ca un *da* mai plin (numărul irațional integrează pe cel rațional). *Nu* este posibil doar înăuntrul vieții tematice a lui *da*, ca un moment al acestei vieți.

Dacă am întîlnit acum un mod dialectic în care *da* precumpănește asupra lui *nu*, este pentru că am plecat de la ființă ca temă, respectiv de la termenii ontologici de devenire, devenire întru ființă, ființă. Iar așa cum dialectica obișnuită pretinde a face din gîndirea „logică” un simplu mod, o simplă particularizare a ei, așa vom spune și de astă dată: logicul, lumea indiferenței formale a lui *da* și *nu*, este un simplu moment al desfășurării dialectice descrise mai sus. Înăuntrul vieții lui *da*, a succesiunii de *da*-uri, gîndirea confruntă un *da* luat ca temă cu un termen anterior, readucînd pe primul la nivelul celui de-al doilea și obținînd opoziția dintre o temă și antitema ei. Contradicția este unilaterală și va rămîne așa, dacă se rămîne în dialectic, adică în desfășurarea vie. Însă consfințirea acestei contradicții și bipolarizarea ei vor însemna trecerea în logic.

— Dar am mers iarăși prea departe, poate. Am voit să arătăm doar că *în fapt* dialectica noastră pe bază de contradicție unilaterală este posibilă; și am ajuns la o discuție de drept. În realitate, abia cînd vom arăta cum se justifică unilateralitatea contradicției dialectice vor căpăta sens deplin și considerațiile întreprinse aci, mai ales cele asupra logicii formale. Acum sîntem încă, pentru cîteva momente, la ordinea de fapt. Am arătat ce este un cerc dialectic și cum se face o înlănțuire de cercuri. Ba chiar, înlănțuirea cercurilor, prin

regula aceea care făcea ca tema unui cerc dialectic să devină anti-tema celuilalt, ne atrăgea atenția asupra situației dinăuntru fiecărui cerc, asupra relației care *nu* e de contradicție bilaterală, între temă și antitemă. Acum, după ce am descris un cerc dialectic, după ce am văzut cum se face o înlănțuire de cercuri dialectice, nu e cazul să ne întrebăm cum va arăta, tot în fapt încă, ansamblul dialectic el însuși?

Dialectica obișnuită, cea liniară, de teză, antiteză și sinteză, poate lua principial două forme de ansamblu: una de a fi liniară în întregul ei, deci monoliniară; plecând de la o singură teză ar urma să desfășori pe o singură linie dialectică tot restul; sau ar putea fi arborescentă, adică să accepte mai multe planuri, în care de fiecare dată o altă teză ar duce dialectic la câte o serie dialectică specifică. Angajarea dialecticii acesteia obișnuite în desfășurarea unică a istoriei ar părea să pledeze pentru monoliniaritate; respectarea independenței mai multor planuri ar pleda pentru arborescență (ca în filozofia culturii, unde culturile sînt independente). Nu vom cerceta însă care din cele două posibilități se realizează în dialectica lui Hegel sau în cea a urmașilor săi, ci vom rămîne la constatarea că, pentru ansamblul dialectic obișnuit, există două posibilități și numai două. Ce se întîmplă cu ansamblul de cercuri dialectice? Ni se pare că avem, în cazul lui, *trei* posibilități de principiu. Cercurile pot fi: sau concentrice toate, corespunzînd monoliniarității și crescînd unul dintr-altul, de la centru spre întreg sau de la circumferința întregului spre centru, potrivit cu modul de înlănțuire descris; pot fi grupate în diferite ansambluri, cuprinse *toate* sub cîteva ori un singur cerc; sau, în sfîrșit, pot fi grupate concentric în mai multe ansambluri fără a mai fi cuprinse sub un cerc, ci rămînînd în pură pluralitate, așa cum rămîneau seriile dialectice din prima dialectică.

Dintre aceste trei posibilități însă ultima pare că trebuie exclusă în fapt, în dialectica noastră. Prototipul după care am constituit-o a fost cercul devenirii întru ființă, iar prototipul acesta nu comandă numai formal, ci și *real* (cum am văzut în cazul celor patru discipline filozofice) conștiința filozofică. Prin urmare, cercul *ființei*, „unda” ei, va fi întotdeauna ultima, învăluind pe celelalte, iar aceasta nu numai în conștiința filozofică ci, prin ea, în orice conștiință culturală și, în larg înțeles, umană. Ni s-a părut că, în tot ceea ce se face și este, se afirmă un orizont care se lărgeste spre unde noi, spre alte orizonturi, cu năzuința de a-l obține pe cel al ființei. De fiecare dată, e drept, orizontul slăbește, piere. E ca o succesiune de unde evanescente, din ce în ce mai largi, iar mai aproape sau mai depar-

te, orizontul fiecărei conștiințe se curmă. Ființa e „conceptul” cel mai general, pentru că e unda cea mai depărtată, una pe care n-o obține decît, la limita ei ideală, conștiința filozofică. Dar faptul că, mai curînd sau mai tîrziu, undele se pierd, nu înseamnă că se pierde și *direcția* lor către ființă. Heidegger poate spune pe bună dreptate: „Ființa poate fi (de aceea) neconcepută, dar nu e niciodată pe deplin neînțeleasă”. (*Sein und Zeit*, p. 183). E ultima undă, implicată în toate celelalte; sau — transcendental, adică răsturnat — cea care le face cu putință pe toate celelalte. Poți pleca de oriunde, de la orice orizont (de la căderea oricărei pietre în apă), dar, în orice caz, toate undele pe care le-ai trezit astfel la viață vor fi cuprinse în cercul devenirii întru ființă. Cel mult se va spune: cercurile acestea dialectice alcătuiesc fie o singură creștere întru ființă, fie mai multe cîmpuri dialectice, care însă toate pînă la urmă vor fi înglobate în cercul ființei.

Prin urmare, vom reține doar succesiunea concentrică de cercuri sau înglobarea cîmpurilor de cercuri dialectice în cercul sau cercurile ultime. Iar aceste două posibilități ale ansamblului de aci *nu* se acoperă întocmai cu cele două ale ansamblului dialectic obișnuit, monolinaritatea și arborescența. Am văzut că arborescența corespunde cazului 3, exclus aci. Sîntem, cu dialectica aceasta comandată de cercul devenirii întru ființă, într-o lume mai riguroasă filozofic, unde lucrurile țin în orice caz de Unu. Toată problema ar putea fi, dacă filozofia are de dat socoteală de Unu și unitate (respectiv unitățile cercurilor concentrice, înțelese deci într-o multiplicitate relativă) sau de Unu și Multiplu, în sensul absolut nu numai pentru Unu, ci și pentru Multiplu. Într-un înțeles de școală, problema s-ar traduce prin: dacă trebuie reluat *Parmenidele* lui Platon de la punctul unde se încheiase; sau dacă, alături de Unu și Multiplu, trebuie gîndită și unitatea. Ni se pare că dialectica noastră deschide această perspectivă pentru regîndirea dialogului platonice, în timp ce dialectica obișnuită lasă lucrurile în ireductibilul lor de Unu și Multiplu, din care nici Platon nu putea să iasă.

Acceptînd așadar deocamdată că ansamblul dialectic poate lua fie înfățișarea de cercuri concentrice, fie pe cea de grupe concentrice înglobate în cele din urmă de un singur cerc, nu va fi greu să găsim sau să închipuim exemple pentru fiecare din cele două scheme. La primul caz, cel de cercuri dialectice concentrice, exemplul a și fost găsit: este tocmai cel dat pentru ilustrarea înlănțuirii cecurilor, seria „orizonturilor” existențiale. Cercul sau orizontul fricii ne-a părut înglobat de cel al anxietății, care la rîndul lui era înglobat de cel al îngrijorării, pentru ca acesta să intre în cel al temporalității.

Totul creștea aci — existențial — spre o undă finală, care desigur că nu va rămîne temporalitatea, ci va trebui să fie ființa. Cum putem închipui, acum, un exemplu pentru celălalt caz?

Cazul îngrijorării, deci al fricii, apărea de la început autorului drept privilegiat. Nu există oare și alte „dispoziții originare“, de la care se poate pleca — mai puțin direct, dar să se poată — spre același termen? Ni se pare că s-ar putea invoca (dar constructiv, deci limitat, nu descriptiv, adică „deschis“, nelimitat, cum vrea un O. F. Bollnow, în *Das Wesen der Stimmungen*, 1941), trei dispoziții fundamentale ale realului uman, care de fiecare dată sînt împletite cu ființa organică a omului: nu numai cea de *frică*, dar și *foamea*, împreună cu *erosul**. Așa cum analiza fricii ducea la dispoziția fundamentală de anxietate (care în realitate „făcea posibilă“ frica), la fel acum foamea și erosul ne par a duce la dispoziții fundamentale care să urce spre esența umană. Și — lucru curios la prima vedere — trecerea se va face la fel ca în primul caz, de la frică la anxietate. Frica era frică de ceva determinat, iar anxietate era frică de nimic determinat, deci de lume ca lume, de conștiința lui a-fi-în-lume, de sine însuși. Foamea e și ea foame de ceva determinat, în mod obișnuit; dar foamea de nimic determinat e foame încă; și este și ea foame de lume ca lume, de astă dată cu acceptarea lui a-fi-în-lume, cu acceptarea constituției sinelui. Ce „dispoziție“ e aceasta? În lipsă de altceva, o vom numi: *Drang* (impuls), văzînd în el ceva perfect simetric lui *Angst*. Ca și *Angst*, care dădea o anumită neașezare, un *Unzuhaue*, sentimentul că nu ești nicăieri acasă, *Drang*-ul acesta va fi și el instabilitate: nu ești nicăieri acasă, cauți permanent altceva, totul se surpă. Foamea nu se satură pentru că nu se poate sătura, așa cum în *Angst* frica nu se curmă pentru că nu se poate curma. Cel mult o cobori la nivelul lumii, „decazi“, și atunci ea devine frică de ceva determinat, se obiectivează, se localizează: nu mi-a fost frică *decît* de asta. La fel și foamea, în ființa ce decade: devine foame de ceva (de bunurile lumii, de cuceriri, de putere), și atunci iarăși te liniștești, — nu mi-era foame *decît* de asta. În realitate, pe plan individual ca și pe plan colectiv, păstrezi conștiința că nu asta voiai, așa cum în cazul *Angst*-ului degradat în frică știi bine că nu de asta ți-era frică. Ți-e foame de tine și nu te obții. Acest *Drang* va fi o *căutare de sine*, o proiectare de sine, un *Sich-vorweg*, așa cum apărea dincolo îngrijorarea. O singură nuanță va deosebi pe „a fi dincolo de sine“, dintr-o parte și dintr-alta: pe linia lui *Angst* era vorba, pentru

* Eros e luat în sensul minor, modern, nu în plinătatea Erosului antic, cel cu majusculă.

realul uman, de a fi ce nu e încă; aci va fi în joc un fel de a nu fi încă ce ești. Iar acest *Sich-vorweg* al *Drang*-ului, ca proiectare a ce nu ești încă spre ce ești, va regăsi undeva pe *Sich-vorweg* ca proiectare spre ce nu ești încă: dacă nu-l va regăsi chiar în orizontul lui *Sorge*, o va face cu siguranță în cel al *temporalității*. Analitica existențială pornită de la foame ar *duce la același rezultat*, ca și cea pornită de la frică.

Rămîne ca un termen intermediar, parcă, între dispoziția originară a fricii și cea de foame, erosul. Va avea și erosul o desfășurare similară? Erosul este și el, în mod obișnuit, eros de ceva. Dar, dus pînă la limită, el supraviețuiește: este eros încă, eros de nimic determinat. Iar așa cum frica de nimic determinat, de lume ca lume, de a fi în lume, deci de sine, era *Angst*, așa cum foamea de nimic determinat, de lume ca lume, de a-fi-în-lume, deci de sine, era *Drang*, erosul de nimic determinat este *Sehnsucht*, să spunem dorul nostru românesc. *Angst*, *Drang* și *Sehnsucht* ar putea apărea deci ca dispoziții fundamentale, egal îndreptățite într-o analitică existențială. *Sehnsucht* ne pare a sta între frica de sine din *Angst* și foamea de sine din *Drang*; e amestec de suferință și exaltare, năzuință spre ceva în același timp dureros și încîntător. Cu el nu ai un *acasă*, ca și cu celelalte dispoziții afective. În termeni existențialiști, nu vom întîlni oare și aci modul celorlalte două „dispoziții” de a face realul uman să se proiecteze dincolo de sine, modul lui *Sich-vorweg-sein*? E de ajuns să-l numim, ca lucrul să fie vădit; la fel cum va fi vădit faptul că și pe linia erosului se ajunge la același orizont al *temporalității*, dacă întîlnirea nu se întîmplă și mai jos, la *Sorge*. Așadar, cercul fricii, al foamei și al erosului vor fi înglobate toate de un singur cerc, cel al *temporalității*.

Iată cum ar arăta un ansamblu de cercuri dialectice potrivit cu cea de-a doua schemă. Dar va fi de *acest* tip ansamblul dialectic la care duce dialectica noastră de cercuri? Nu se va putea ajunge la o dialectică unitară, de cercuri concentrice? De astă dată va trebui să lăsăm problema deschisă, pînă la constituirea efectivă a unei dialectice corespunzătoare, adică a unei adevărate Logici dialectice.

Am arătat așadar, în cele de mai sus, care este exercițiul *de fapt* al dialecticii de cercuri, pornind de la exemplul facultăților kantiene de cunoaștere și sfîrșind la cercurile dialectice găsite, sau puse, în perspectiva existențialistă. Toate aceste dezvoltări de mai sus privesc numai exemplificarea posibilă a dialecticii propuse. Urmează, acum, să trecem la cercetarea *legitimității* acestei dialectici. Vom sublinia mai înainte, doar, că exemplele date privesc toate un material asupra căruia în mod obișnuit dialectica liniară nu pare a

se aplica și în orice caz nu este de regăsit, așa cum am putut s-o arătăm. Dialectica noastră însă va trebui să acopere deopotrivă câmpul în care se exercită cea liniară, iar aci o va face desigur cu și mai multă ușurință decât în exemplele propuse, de vreme ce e vorba de un câmp dinainte pregătit pentru un exercițiu dialectic.

Am văzut, de altfel, că și dialectica aceasta de cercuri, s-a ivit și s-a impus, în primul moment, tocmai în marginea tablei kantiene a categoriilor, de unde ni se părea că-și trage obârșia dialectica obișnuită. Exercițiul hotărîtor al dialecticii de cercuri ar fi tocmai în câmpul unde s-a constituit cealaltă, cu alte cuvinte ea ar tinde să acopere „Logica” hegeliană, cel puțin în ce privește materialul ei. Sîntem deci puși în fața sarcinii de a gîndi: *cum este posibilă această Logică altfel decît printr-o dialectică liniară?* Poate părea pre-zumțios, chiar dacă nu va mai părea inutil, dar o perspectivă care se deschide, în urma tuturor considerațiilor de mai sus, ar fi de a re-gîndi „Logica” lui Hegel. E însă destul să *menționăm* această sarcină — și e tot ce facem aci — spre a curma jocul.

Deocamdată să întreprindem un lucru ce poate părea mai apropiat de măsura gîndului de aci: să încercăm a justifica în drept dialectica de cercuri propusă în locul celei liniare. Că ea e posibilă, ni s-a părut evident în fapt. Dar ce o susține în drept?

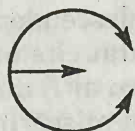
Dialectica pe care am conceput-o este în cerc. Aceasta înseamnă nu numai ce poate rezulta formal de aci: că termenul ultim este și primul. Mai înseamnă două lucruri, care nu sînt de scos din condiția formală a cercului și se cer acum justificate: 1) că termenul al doilea, care devine acum al treilea și poate apărea drept sinteză, este în realitate adevărata teză 2) că el nu e neutru, nu arbitrează indiferent, între temă și antitemă, ci tinde către ultimul (respectiv primul) termen, tema.

Un simplu cerc dialectic — potrivit cu expresia de „a cădea în cerc” — ar fi însemnat doar că ultimul termen regăsește pe primul: că îl regăsește întocmai, și atunci cercul devine în realitate *pendulare*; sau că îl regăsește pe o treaptă mai sus, *aufgehoben*, și atunci s-ar putea ajunge la o spirală dialectică, un fel aproape mecanic de-a împăca o anumită circularitate cu o anumită liniaritate. Cu asemenea forme însă, calificate obișnuit drept „cerc” al gîndirii, se cade de fapt în modul vicios al cercului de-a fi o mișcare ce nu mai poate fi oprită — pendulare la infinit sau desfășurare în spirală, ascendentă ori descendentă, la infinit. E ceva de mecanism stricat în aceste forme, un automatism pe care filozofia întotdeauna l-a evitat, ca pe necuratul ei: este în speță — spre a nu vorbi decît de spirală, căci viciul pendulării e evident prin el însuși — teama de

„regresul la infinit“ în cazul spiralei descendente, teama de viciul care a fost de atâtea ori în istorie imputat câte unei filozofii. În *aceste* înțelesuri, prin urmare, cercul nostru ar fi dinainte condamnat.

El însă ne pare a ieși din condiția mișcării la nesfârșit. Și iese de aci, tocmai pentru că are proprietatea că în el teza e orientată. Într-un sens nu este numai cerc: este în el și o mișcare liniară. De aceea ne și puteam întoarce cu gândul, prin el, la contradicția din fizica modernă între ondulatoriu și corpuscular. Poate că o anumită coexistență a liniarității cu cercul este permanent necesară, spre a scoate cercul din „circularitate“, din condiția de semn la fel de bun, sau mai puțin bun, ca cel obișnuit (∞), al infinitului. Cu liniaritatea lui, revenirea la temă se face, nu în același punct, care e și cel de plecare, ci în cel situat pe diametrul cercului, la celălalt capăt. Tema e aceeași, firește, dar acum la urmă e maturizată, împlinită. S-a obținut tot ce se putea obține din ea. S-a plecat de la o margine a orizontului și s-a ajuns la cealaltă margine a lui. E același „orizont“ dar la *alt* ceas al lui, la ceasul deplinătății lui. *Das Wahre ist das Ganze*, spune Hegel (*Phänomenologie*, ediția Meiner, p. 21). „Dar întregul este doar esența ce se desăvârșește prin desfășurarea ei.“

Schema la care am ajuns nu poate fi redusă — lucrul e de toată însemnătatea — la una simplu liniară, ca și cum desfășurarea dialectică s-ar petrece pe linia diametrului, doar. Ar însemna să se pretindă că tema de la început e totuși altceva decât cea de la urmă. Nu se poate face această renunțare la cerc, pentru că e aceeași temă, e *revenire* la temă. Tema (ca esența lui Hegel) se mișcă deci întru sine. Ea trebuie să se miște, spre a ajunge de la momentul ei inițial la cel final, dar se mișcă numai întru sine, deci în cerc. Și în timp ce ea se mișcă de-a lungul *cercului* ei, învâluie antitema și teza, ce se mișcă de-a lungul *liniei* lor, atrase și puse în mișcare de o temă pe care o lăsaseră, într-un fel, în urmă. Tema nu este deci un mișcător nemișcat; e un mișcător el însuși mișcat, *unul întru sine mișcat*. Dar mișcarea temei întru sine nu se face într-un singur fel, ci în două (pe linia cercului și pe linia diametrului), astfel că la punctul de regăsire al celor două mișcări va fi de astă dată oprire, nu mișcare în cerc, interminabilă. De aceea, tema putea *apărea* ca un mișcător „nemișcat“, care atrage spre sine teza. În realitate, cele două arcuri de cerc, orientate, ale temei atrag după ele permanent axul tezei (fiecărui moment de pe *linia* antitemă-teză îi corespunde un dublu punct pe *cercul* temei), făcându-l să tindă într-o singură direcție, spre punctul regăsirii de sine al temei. Schema cercului dialectic sfârșește astfel într-o pură expresie vectorială:



(tema regăsită)

— Tot acest joc de mai sus nu aduce încă nici o justificare de drept, firește; este simplă descriere formală și reducere la schemă. Dar ne serveste spre a pune în lumină *ce anume* trebuie justificat, în drept, într-o asemenea dialectică de cercuri, și ce anume este specific în cercul dialectic. Acum, mai ales cu ultima schemă, care s-a redus la vectorialitate, se poate vedea specificul acestei dialectici: *nu există indiferență în ea*. Totul e orientat într-o direcție, totul tinde către „locul său propriu”, așa cum închipuiau anticii că tinde flacăra către un loc în care să fie repaus și pentru ea. În speță, totul e orientat către temă, chiar și tema.

Dacă o asemenea schemă ar putea fi o soluție pentru gândire, nimic nu ne-ar împiedica să spunem: iată soluția pentru o Theodicee, iată felul cum poate conviețui Demiurgul cu lumea, fără să se confunde cu răul și materia ei. Așa cum face aci tema, Demiurgul își desfășoară eternitatea sa de-a lungul *cercului* prin care „se contemplă” pe sine; dar în actul acesta el învăluie lumea. Nici un moment cercul său nu vine în atingere cu *linia*, cu procesul devenirii lumii; iar în unele momente (momentul material, limitativ, al antitemei) cercul demiurgului e mai depărtat sau în curs de depărtare, pe când în alt moment (cel al tezei), cu promisiunea de regăsire a temei, cercul este mai apropiat sau în curs de apropiere. Dar dacă cercul demiurgului nu se atinge nicăieri cu linia, cu „istoria” lumii acesteia, el însoțește permanent, mai de departe sau mai de aproape, mersul lumii; este o permanentă coprezență. *Înăuntrul lui*, doar, e posibilă desfășurarea lumii; fără el și totuși o dată cu el. Iar marea lui concesiune față de lume, suprema lui „participație”, este de-a călători, dar pe itinerarul *său*, o dată cu lumea. Numai că, în timp ce lumea tinde spre el, el nu tinde decât către sine. Lumea e lume și Demiurgul, Demiurg. Lumea își are mizeria ei, creatorul slava sa; lumea e devenire pe linia ei, Demiurgul ființare pe cercul său. Dar Demiurgul e la începutul lumii și la sfârșitul ei. „Eternitatea” sa poate conviețui, ba încă mai mult, face posibilă (este fundalul pe care se măsoară) temporalitatea lumii; incoruptibilitatea sa coexistă cu coruptibilul făpturii, fără a se dezminți; ființa sa se desfășoară o dată cu cea a lumii — o susține, o trage după sine, o atrage permanent —, dar el nu „devine” ca lumea, ci este. El însuși poartă totul și se poartă pe sine — înspre el; așa cum tema poartă totul și se poartă pe sine, înspre ea.

Dacă nu am ocolit exemplul acesta major, la care ne ducea specificul dialecticii noastre, de a fi *orientată*, este pentru că, oricît de grandilocvent ar fi, el este lămuritor aci: vine să arate cît de mult este gîndirea — fie cea speculativă de orice fel, fie chiar cea comună, căci toate sînt în joc, într-un asemenea exemplu — orientată. Nu vei avea dreptul să concepi decît o *dialectică orientată*, una în care teza tinde către temă, dacă într-adevăr gîndirea umană este constituțional orientată.

Dar *aceasta va fi justificarea de drept a dialecticii propuse*. Dialectica este așa pentru că rațiunea este așa. Căci, înainte de a fi o metodă, un fel de-a merge organizat — cum vroia Platon, cum vroia Hegel — către captarea esențialului în lumea această a realului, dialectica trebuie să fie o transcriere a dezbaterii rațiunii cu sine. Ea nu poate fi „metoda” decît pentru că duce mai departe și organizează demersul fundamental al rațiunii.

În rațiunea însăși, prin urmare, trebuie să rezide principiul de orientare pe care l-am găsit în exercițiul ei dialectic. *Rațiunea trebuie să nu fie neutră* — aceasta e cheia dialecticii noastre. Împotriva felului cum e înțeleasă și înfățișată rațiunea uneori de gîndirea modernă (străină în fond de rațiune, rămasă doar la intelect, cum s-a spus), împotriva unei rațiuni privite ca indiferență absolută, ca imparțialitate rece, ca instanță supremă de arbitraj, ca justiție legată la ochi, împotriva „sănătății” acestora logice — care ar putea fi, dimpotrivă, viciul intim, cancerul adevărat al conștiinței umane — rațiunea ne apare acum ca trebuind să fie scoasă din neutralitate.

Dar n-a fost ea așa, adică dincolo de neutralitate, *orientată*, atunci cînd s-a ivit mai întîi, cum ne place tuturor să spunem, cu grecii? Este marea lecție pe care avem s-o primim de la ei, una care, de obicei, nu e totuși luată în seamă. Filozofia ființei, pe care oricine o poate întîlni acolo și o poate invoca în *termenii ei* — iar timpul nostru, cu îndemnul lui spre „metafizic”, face o adevărată risipă cu recursul acesta la autoritățile filozofice grecești — nu înseamnă aproape nimic dacă nu duce la alt concept de rațiune, potrivit celui antic. Nu există cu adevărat *filozofie* a ființei dacă ea nu duce la altă înțelegere a rațiunii. *Măsura pentru înțelegerea problemei ființei ne pare a sta tocmai în regîndirea conceptului de rațiune*, încît a te întoarce spre greci și spre așa-numita filozofie a ființei înseamnă tocmai a face filozofia spiritului.

Firește, grecii n-o făceau — și acesta este plusul nostru față de ei. Lor le părea *firesc* ca rațiunea să fie așa, în speță orientată; pentru ei rațiunea era în chip evident instrumentul ființei; dialectica însemna de la sine o ieșire din orice neutralitate și intrarea într-un

proces de ascendență; așa cum, în genere, filozofia era pentru ei, în chip *imediat*, trecerea din planul a ceea ce este în cel al lui ceea ce trebuie să fie. Noi însă, trebuie să învățăm toate acestea, dezvățînd ca atare o mulțime de alte lucruri. E desigur, aci, un minus de spontaneitate; dar este și perspectiva de-a ști lucrurile altfel, în temeiurile, în „transcendentalul“ lor. Și dacă, poate, pe planul creativității filozofice nu este un cîștig, este în schimb un plus de *conștiință* filozofică; astfel că, în ultimă instanță, s-ar putea, în măsura în care filozofia este tocmai expresia unui plus de conștiință, ca omul modern să fie totuși mai filozof decît cel antic.

Ce arată filozofia greacă a ființei, cercetată din perspectiva restrînsă acum, dar adîncită, a spiritului? Arată că rațiunea și exercițiul ei dialectic sînt fundamental „orientate“. Arată că nu există nicăieri în ele neutralitate. În orice act dialectic se vedește în gîndirea greacă, cum o aminteam din *Introducere*, o preferință; în orice opoziție de termeni, unul este „mai bun“ decît celălalt, de orice fel ar fi opoziția, fizică, geometrică, etică, metafizică, ba chiar logică. Cu alte exemple: caldul are ca opus recele, dar este mai bun decît el, uscatul e mai bun decît umedul, plinul decît golul, starea pe loc decît mișcarea; curbul e mai bun decît ascuțitul, măsurabilul decît nemăsurabilul, justul decît injustul (firește), iar ființa decît neființa, firește iarăși. Dar ca să existe și pe plan *logic* o preferință, aceasta nu mai e firesc pentru un modern — care vede logica doar ca un exercițiu formal —, ci un adevărat scandal. Totuși, iată, pentru greci, identicul e mai bun decît contradictoriul! Este destul să privim tabloul acesta, alcătuit ca schiță numai, spre a vedea de la început de ce ține preferința, *unde* anume apare ea ca evidentă: în planul „moral“, în planul adică unde „mai bun“ este la el acasă, și în planul metafizic, adică în opoziția dintre ființă și neființă.

Într-adevăr, dacă există pentru greci un „mai bun“ și „mai rău“ în *orice* opoziție, respectiv în orice exercițiu dialectic, aceasta înseamnă că orice dialectică este, în realitate, una a Binelui și a Răului, în măsura în care acești doi termeni se pot substitui, sau pot „formaliza“ orice alți opuși; ba am văzut că pot formaliza termenii formali ei înșiși, pe cei logici de identitate și contradicție, aceștia încă fiind reductibili la opoziția bine-rău. Opoziția din urmă e deci fundamentală în gîndirea și dialectica greacă. Ea susține restul și iese, mai mult sau mai puțin limpede, la iveală în orice desfășurare dialectică (așa cum se poate vedea, de pildă, în cazul dialogului *Lysis*, unde opoziția este la început între prieten și dușman; se formalizează, devenind între asemănător și neasemănător; apoi e dusă la extremul formal: identic și contradictoriu, spre a sfîrși la opoziția bine-rău).

Dar nici un moment opoziția dintre bine și rău nu va avea un sens „moral”. Este elementar, dar util de reamintit cu orice prilej, că în opoziția dintre bine și rău nu joacă o asemenea opoziție — decît firește prin restrîngerea binelui și răului la planul moral. Binele grec — oricîte complicații ar aduce, mai ales sub forma lui platoniciană — însemna în orice caz împlinire; deci plus de ființă, angajare în ființă. Opoziția dintre bine și rău este aci, fără îndoială, una metafizică. Nu se poate deci spune: faptul că gîndirea greacă găsea, într-o opoziție de termeni, pe unul mai bun decît pe celălalt, constituie o judecată de apreciere morală (ca și cum filozoful s-ar situa din perspectiva Demiurgului și ar voi să vadă ce este mai potrivit ori nu cu „scopurile” sale ultime). Să spunem oare că, nefiind o judecată de apreciere morală, este totuși una de apreciere, o așa-numită *judecată de valoare*? Să recunoaștem atunci că dialectica greacă se constituia normal, printr-o opoziție de termeni, dar că aducea *pe deasupra* și o judecată de valoare, un criteriu de apreciere? Numai că, dialectica *nu ar funcționa* în conștiința greacă, dacă termenii n-ar fi de la început încărcăți cu „valoare”; deci nu se poate spune: există o dialectică a termenilor neutri și o alta de termeni orientați. Dialectica greacă e posibilă tocmai pentru că termenii sînt orientați (tocmai pentru că *Penia*, de pildă, năzuia spre *Poros* și pentru că Eros, fiul lor nu va fi decît năzuința spre *Poros*; din Sărăcie și Bogăție, lăsate în indiferența lor, n-ar ieși nimic, pentru un grec). Prin urmare e fals să se spună că preferința pentru unul din cei doi opuși apare ca o judecată de valoare *asupra* unor termeni dialectici: *îi face* dialectici, aceasta e tot ce s-ar putea spune.

Dar, în al doilea rînd, este cu adevărat în joc o „judecată de valoare”, sau ceea ce numim noi modernii așa? O judecată de valoare se opune judecății de existență sau de constatare. Aci însă faptul că un termen e mai bun înseamnă că e mai angajat în ființă. Prin urmare judecata de valoare, aci, *ar fi tocmai una de existență*. În speță, ar fi o judecată de constatare a unui plus sau minus de existență. Nu se poate deci vorbi de o apreciere, căci aprecierea rezidă tocmai în constatare. Dialectica greacă — cea a binelui și răului, sfîrșind într-una a ființei și neființei — nu este un joc formal, pentru că nici rațiunea nu e o facultate formală; dialectica este scoasă din indiferență și orientată, pentru că și rațiunea, al cărei exercițiu este ea, e de la început ieșită din indiferență și neutralitate.

Valoarea este, obișnuit, un semn pus *peste lucruri*. Aci lucrurile nu sînt altceva decît semnul lor. În ceea ce sînt, sînt semn: semnul că sînt și *cîl* sînt. Realul este în orientare și rațiunea nu vede decît în orientare: se orientează în orientat. Așa cum se spune despre un indicator de drum, că felul lui de-a fi este indicația și atîta tot, așa

și aci cu ființa: ea e indicativă, semnificativă. Iar rațiunea e instrumentul ființei, deci al unui sens (în dublul sens al sensului: de a fi și înțeles și direcție), în speță al sensului unic, în opoziție cu non-sensul.

Că rațiunea greacă este de la început „de partea” ființei, că nu înțelege decât ființa, se poate vedea nu numai din faptul, ci mai ales din felul cum își pune peste tot problema răului și, în prelungirea acesteia, a neființei. Am amintit, cu prilejul cercului dialectic al Erosului, că răul antic nu era înțeles ca fiind absolut: nu putea fi gândit așa, căci atunci lumea risca să nu *fie* (să fie destrămare, haos total) și rațiunea să nu funcționeze. În timp ce binele era conceput la limită ca absolut — ba tocmai acest bine în absolutul său părea să pună totul în mișcare — răul rămânea un „mai mult sau mai puțin”. Tocmai fiindcă sfârșea prin a fi o dialectică a binelui și răului, cea antică își trăda de la început orientarea; căci binele și răul sînt semne, orientări, iar conștiința greacă voia să arate astfel că totul este în orientare. Și spunînd „bine și rău”, ea nu făcea doar un fel de algebră, cu + și –, în care să se afirme preferința pentru ordinea pozitivului și un fel de-a nota, de-a pune note realului: aci e plus, aci e minus. Dacă binele și răul s-ar ține în cumpănă — cum se țin, în lumea formală a algebrei, ordinea pozitivului și cea a negativului, ajungînd pînă la + infinit și – infinit, atunci ele ar putea fi semne ale realului, dar nu *realul ca semn*. Ele însă nu se țin în cumpănă, la greci. Lumea atîrnă mai mult de partea binelui, ea nu poate fi iremediabil rea. Poate fi oricît de rea, și este în fapt nespus de rea (conștiința tragică de ce altceva ar ține?), dar nu e irevocabil de rea. Există undeva un drept de apel către bine. Iar o dată gândit, binele poate fi gândit pînă la capăt, și cumpăna cade. Binele devine „cel spre care năzuiește tot ce este” (Plotin I, 8, 2). Iar deosebirea supremă între bine și rău, e că primul poate fi conceput izolat — desprins, dezlegat, „absolut” — pe cînd celălalt nu (*ou mónon esti*). El este prins cu necesitate în lanțurile binelui, întocmai unui sclav, va spune Plotin, legat în lanțuri de aur.

Chiar răul este deci încă împletit cu binele și îngăduie orientarea către el. Materia, pentru greci, e tocmai izvor posibil al răului; dar nu există materie indiferentă, de o parte, bine și rău, de alta; nu există în viziunea aceasta *trei* termeni, ci doi. Atunci cînd nu e determinată, materia este „rea”. Ea e de fapt nedeterminare, lipsă de formă, lipsă de calitate. Cum poate fi rea, lipsită fiind de calități? Dar e rea tocmai în măsura în care n-are calități, spune Plotin (*Enneade*, Cartea I, 8, 10). E rea pentru că e „indiferentă”.

Toate acestea ne întorc, în ultimă instanță, la problema ființei și neființei, la felul cum se pune problema neființei în gîndirea

greacă. Anticii nu pot gândi neființa, ci doar neființarea. Rațiunea greacă nu poate, nu vrea să gândească vidul, absența de orice, neantul cel prea des invocat astăzi. Neființa este, pentru grec, lipsa oricărui fel de-a fi (neființare), nu lipsa faptului de-a fi. De aceea, rațiunea greacă nu voia să gândească „devenirea“, în măsura în care aceasta era una a nașterii și a pierderii în nimic. Răul nu poate fi rău absolut, neființa nu poate fi nici ea neființă absolută. Iar rațiunea nu are de arbitrat între rău și bine, respectiv între neființă și ființă, ci vede ceea ce este așa cum este: ca atîrnînd mai mult spre bine și ca preferînd permanent ființa.

În *acest* sens deci dialectica antică este una a binelui și răului. Faptul că în orice opoziție ea vede un termen „mai bun“ decît altul nu e un fel de-a prefera, decît pentru că totul e conceput ca fiind în preferință. Rațiunea nu preferă caldul recelui decît pentru că totul preferă caldul, totul, inclusiv recele. A spune rău și bine, împreună cu gîndirea greacă, înseamnă a slăbi răul și a face să atîrne balanța spre bine. Cînd „egalezi“ răul și binele, s-a terminat cu răul: el nu mai poate ține în cumpănă binele.

— Toate acestea se știu, în definitiv, și sînt de mult spuse, în exegeza gîndirii antice. De ce însă nu sînt duse mai departe, spre consecințele lor firești? Iar consecințele acestea interesează *rațiunea*, mai degrabă decît ființa.

Prima consecință este una istorică: grecii au dispoziția înnăscută a dialecticii, au dialecticitatea. Tocmai prin faptul că rațiunea lor era de la început ieșită din condiția de *neutralitate*, tocmai prin parțialitatea ei, gîndirea greacă avea, ca și preformată în sînul ei, dialectica. În fapt, ei nu au ajuns decît cu Platon la o dialectică recunoscută și afirmată; și chiar atunci dialectica lor nu devenea o adevărată „logică“, adică o desfășurare organizată de concepte pure. Dar aceasta se poate lesne explica prin faptul că ei nu aveau clasificați „termenii“ dialectici, conceptele; nu gîndiseră logicul pur. (Ce deosebită ar fi fost poate filozofia dacă — absurd istoricește cum este gîndul acesta — Platon s-ar fi putut ivi *după* Aristotel!) Noi, în schimb, modernii, avem din plin pregătiți termenii dialectici, dar nu avem întotdeauna o dialectică. Am avut-o, într-un fel, cu Hegel, dar și atunci, poate, ea a apărut unora mai mult drept o instituire, ca și nefirească, aproape silnică, asupra realului. Pentru greci, sensul dialectic al realului obișnuit era firesc. Totul, și nu numai conceptele abstracte, era susceptibil să se organizeze și să ducă undeva, către ființă.

Dar aceasta ne poartă către o a doua consecință, care nu e numai de ordine istorică: dialecticul nu are sens și nu e cu adevărat posibil fără orientare. Mișcarea dialectică trebuie să fie mișcarea *către*

ceva. S-a făcut mult caz, în filozofia contemporană, de caracterul de „intenționalitate“ al conștiinței. Reluat de Husserl și de fenomenologie după Brentano (deși putea fi foarte bine găsit și la Hegel), caracterul acesta exprimă faptul că orice conștiință e conștiința a ceva, de ceva. De ce nu se spune însă la fel, că orice mers dialectic e mers „încotrova“? Nu există mișcare fără direcție și *nu poate exista dialectică fără orientare*. Absurditatea unei direcții a conștiinței moderne — și, în genere, a istorismului modern — este uneori de a vedea peste tot o curgere fără a ști, ba chiar interzicînd a se ști încotro se desfășoară lucrurile. Conștiința modernă se angaja astfel într-o călătorie fără cale, într-o oarbă și absolută desfășurare a relativului.

Rațiunea nu ar duce mai departe ceea ce cunoaște, dacă nu ar avea înțelesul și direcția ducerii mai departe; ar sta ca un simplu intelect în fața realului, spre a-l înregistra sau a-l face posibil, cum vrea Kant, în orice caz a-l reduce la o unitate conceptuală. Ar privi lucrul pînă la a face „străveziu“ în el conceptul, și atîta tot. Rațiunea vine însă să preia de la intelect ceea ce era de la început al ei și să restituie conceptul ansamblului organizat și direcționat din care face parte. Ea nu poate fi neutră decît cu sacrificiul exercițiului ei. Ori de cîte ori a fost neutră, rațiunea s-a pierdut ca rațiune, rămî-nînd simplu intelect.

Ce inexplicabil ne va părea astfel — dacă degradarea rațiunii în simplu intelect nu ar fi o explicație îndestulătoare — faptul că modernii au considerat uneori dialectica drept o confruntare *imparțială* de termeni contradictorii. În conștiința oricărui gînditor aproape, care operează cu ea, dialectica obișnuită, cea liniară, e sortită să facă din sinteză o poziție „indiferentă“ între teză și antiteză. Nu e totuși atît de greu de văzut că ei nu obțin cu-adevărat un moment dialectic decît tocmai în măsura în care părăsesc o asemenea atitudine de neutralitate. Chiar cei care invocă dialectica hegeliană, concepută în neutralitatea ei, chiar aceștia se mișcă în realitate după alt tip dialectic. Și poate tocmai aceasta este explicația căderii culturale, atît de frecvente, de la filozofie la nefilozofie: degradarea rațiunii în intelect și invocarea „indiferenței“ raționale. Așa a fost, în orice caz, în ultimul veac, și de aceea el ne apare astăzi ca nefilozofic prin excelență. Rămîne de văzut ce forme ia, în acest caz, rațiunea și la ce manifestări duce ea.

Ethosul neutralității

Într-adevăr, ceea ce domină în veacul al XIX-lea (și uneori astăzi încă) este un anumit ethos al neutralității. Rațiunea apare mai

mult ca facultate de deliberare. Între ceva și altceva, ea ar interveni spre a decide. Ea cîntărește, estimează și dă valoare logică lucrurilor. Nu *știe* nimic dinainte și nu vrea nimic; nu este nimic. Pune ordine în lucruri (idealism) sau găsește ordine în ele (realism), dar ea însăși nu *este* ordine, cu atît mai puțin ordinea. Așa e rațiunea științifică. Și ce e curios este că la fel a apărut uneori și rațiunea filozofică — pe cît mai poate fi ea numită rațiune.

Este însă filozofia altceva decît o „coincidență a contrariilor“? Întotdeauna filozofia a pornit de la sau a dus la o asemenea coincidență și ni se pare că, în chip evident, cu orice filozofie, se deschide o prăpastie de contrarietate, care urmează a fi depășită. De ce altceva s-ar trece de la modul științific la cel filozofic, dacă nu pentru că mersul progresiv, insensibila continuitate a științei, nu poate la un moment dat explica discontinuitatea ce apare fie în real, fie în spirit?

Dar în ultimă instanță, formalizînd lucrurile, orice contrarietate filozofică se reduce la cea dintre particular și universal. Cu alte cuvinte, orice filozofie spune, în felul ei: particularul *este* universalul (realul este apă, este foc, este cuget, este Idee, este formă, este Voință etc.). Să presupunem acum, iar presupunerea noastră s-a înfăptuit și se înfăptuiește adesea, cu pretenția de a se numi „filozofie“, că o gîndire nu vrea să iasă din această dualitate; că e neutră între particular și universal, spunînd: „Nu e adevărat că particularul este, în fond, universalul, ci particularul este ce este și universalul este ce este; ele stau față în față, într-o ireductibilă dualitate“, iar așa a spus aproape întreaga gîndire modernă. De aci toate dualitățile în care s-a aflat prinsă gîndirea veacului al XIX-lea: finit–infinit, corp–suflet, relativ–absolut, știință–filozofie etc.

Ca și în dualitatea particular–universal, de care țin toate în fond, în fiecare din acestea este în joc un termen mai slab față de unul mai tare; căci oricît am voi să „egalăm“ termenii, spre a-i face contradictorii și ireductibili unul la altul, în realitate nu-i putem pune în cumpănă decît privindu-i sub un unghi anumit (la un moment dat al desfășurării lor). Egalizarea lor nu e posibilă decît tocmai prin dispoziția aceasta de neutralitate, de imparțialitate, a rațiunii. Dar acum apare limpede că neutralitatea este, cel puțin aci, o *renunțare*. Renunțarea, e drept, poate merge adînc de tot pînă, de pildă, la „indiferența“ absolutului lui Schelling. Dar, deoparte lăsînd acest caz, care ar trebui totuși cercetat, căci închide în el mai multe semnificații, suflul de renunțare adus de ethosul neutralității autorizează o adevărată renunțare la filozofie. Cu dualitățile de mai sus, rațiunea încetează să fie filozofică, de vreme ce, pentru a fi

cu adevărat așa, ar trebui să iasă din dualități, în speță să caute de fiecare dată cum e posibil ca particularul să fie totuși universal.

Iar calea aceasta valabilă a filozofiei o știm acum: este recunoașterea că particularul duce la universal, că antitema invocă tema, pe care o va contrazice, dar care nu o va contrazice pe ea. Este recunoașterea faptului că, în fond, înăuntrul rațiunii filozofice nu există decît contradicție unilaterală.

Contradicția unilaterală devine bilaterală și duce la bipolaritate doar prin abstracțiune (de faptul că unul din termeni e mai slab decît celălalt). Așa se ajunge la modul „logic”, iar pe acesta, cîntăritor, cumpănitor cum este, îl va invoca în chip firesc o rațiune neutră, una pe bază de indiferență și echilibru ai termenilor opuși. Rațiunea dualismelor este, fără îndoială, perfect „logică”. Dar tocmai în măsura în care nu e decît logică (în sensul restrîns al cuvîntului), ea încetează să fie filozofică, încetează să obțină concidența particularului cu universalul. În acest sens vom putea spune, fără șovăire acum, că filozofia e posibilă doar ca o ieșire din logic, adică din bipolaritate, și ca o intrare în dialectic, adică în contradicția unilaterală. *Filozofia nu are sens prin logică; are doar de la dialectică înainte.*

Așa se face că rațiunea modernă a putut pierde prea des filozofia. Cu neutralitatea logică, filozofia nu se mai poate înțelege pe sine, iar o rațiune neutră devine un simplu intelect, incapabil de a ieși din dualitate și în stare doar de-a dubla lumea reală cu o lume de concepte, legi, sisteme locale (științele), care să apară în fond conștiinței la fel de haotice, în pluralitatea lor disidentă, ca lumea reală. Cel mult se ajunge la principii din ce în ce mai generale, la o lege sau la o idee, în care lumea reală nu se mai recunoaște, și care în nici un caz nu se recunoaște ea în lumea reală. Legea aceasta generală și ideea aceasta fantomatică nu vor putea alcătui un adevărat principiu filozofic, căci este în esența oricărui principiu adevărat să se poată reflecta pe sine și să aibă în unitatea sa bogăția lumii. Aci lumea s-a rarefiat; e „noaptea” de care vorbea Hegel, lumea în care totul e cenușiu, pentru că totul a fost privit cu indiferență.

Cercetarea gîndirii moderne poate fi deci instructivă, în măsura în care arată unde duce ethosul neutralității. Răspunzător pentru el în lumea modernă este, printre primii, Goethe.* Ar trebui făcut procesul acestei *Weltanschauung*, expresia cea mai artistică și

* De tendința „neutralității” ni se pare că ține și încercarea antropologiei contemporane de-a întregi existențialismul, gîndind alături de dispozițiile „depressive” unele „exaltatoare”. Omul ar fi și una și alta: și tristete și bucurie.

mai cuceritoare a nefilozofiei. Dacă Goethe are dreptate, filozofia nu mai are drept la viață. Iar dreptatea lui Goethe, cea proslăvită de el, este *ca totul să aibă dreptate*, tot ce e viu — fire, lume subumană, om, idee — totul să aibă egală îndreptățire și să crească, să urce, să aspire la împlinire, într-o oarbă „demonie” în sînul căreia rațiunea să nu fie decît unul din eroii cuprinși de „beția bahică”, sau atunci să fie ochiul minții care vede totul și încuviințează totul, fără păr-tinire.

Procesul acesta e posibil de intentat lui Goethe, în măsura în care tipul lui spiritual se dezvăluie în toată candoarea artistului. Ar fi greu de încercat același lucru asupra cazului complex, de filozof, al lui Nietzsche; și, cu toate acestea, Nietzsche poate apărea drept celălalt mare vinovat pentru încetățenirea ethosului neutralității în conștiința modernă. Nietzsche l-a înțeles și l-a iertat pe nefilozo-ful Goethe. L-a înțeles din aceeași pornire de-a capta lumea — de astă dată nu cea a firii simple, ci lumea devenirii spirituale — în „nevinovăția” ei. L-a înțeles, sau s-a înțeles cu el, în aceeași pornire către un dincolo de bine și de rău, către o oarbă, ineluctabilă, pa-tetică, la el, devenire. Nietzsche este Marele Neutru, într-un sens Marele Sănătos al lumii noastre. „Sănătatea” aceasta a rațiunii e cea care ne pare hotărîtoare la Goethe ca și la el, iar în ființa și cre-ația lor sănătatea a luat cele două forme extreme: cea de armonie la Goethe, cea de paroxism al normalului la Nietzsche. Unul încorpo-rează tipul sănătos al Sănătății, celălalt tipul ei patologic. Amîndoi însă în felul lor sînt monștri de sănătate, iar neutralitatea echili-brată a unuia și cea pasională, aproape mistică, a celuilalt, sînt în fond una și aceeași neutralitate*.

Între ei stă Hegel. Cu el nu se poate sfîrși; într-un sens, din per-spectiva în care ne-am așezat, nu se poate decît *începe* cu el, iar abia după ce se va fi refăcut itinerarul lui ar putea fi de hotărît dacă este sau nu ceva *dincolo* de el. În definitiv, am gîndit tot timpul în mar-ginea lui; de la el am putut lua înțelesul rațiunii dincolo de intelect și cu el însuși am putut de cîteva ori ilustra întemeierea exercițiu-lui dialectic, altul decît al lui. Și totuși, de pe acum, din momentul chiar în care sarcina filozofiei ne pare de-a regîndi hegelianismul (în particular Logica, despre care Hegel spunea că ar fi trebuit s-o rescrie), *ceva* poate și trebuie să fie spus asupră-i, dacă n-ar fi decît

* „Un bolnav cu instincte de om sănătos” a fost descris psihologicește de Nietz-sche. Dar spiritualicește el este tocmai pe dos: sănătatea dusă la exasperarea ei absolută.

ca o indicație asupra unghiului sub care va trebui încercată înfruntarea lui.

Trebuie spus, anume, că undeva răzbate și în hegelianism (dar numai în Logică, nu și în rest) ethosul neutralității. Ceea ce a apărut unora drept „monstruos” în Logica lui Hegel nu poate fi construcția însăși; e *indiferența* ei. Lumea aceasta rece, de forme neutre, o lume însuflețită în felul ei și totuși moartă, aidoma lumii de cranii și oase din viziunea fantastică a profetului Ezechiel, nu poate convinge cu adevărat că reușește să capteze viața. Nu formalul ei e sortit s-o înstrăineze de lucruri, ci neutralitatea formalului ei. În dialectica ei liniară, termenii, care trimit unul la altul, dar în același timp nu trimit de fiecare dată și la întregul de care țin, care deci nu au dintru început și în chip evident *orientare* către el, par mai mult concepte intelectuale, concepute pur și simplu, decît momente ale rațiunii ce se desfășoară. Iar în „indiferența” ei formală dialectica hegeliană pare a constitui un exercițiu logic, o vastă *Kunst der Fuge* a filozofiei, prin care te poți coborî în și ridica din real (poți face dialectică ascendentă sau descendentă), dar pe care tocmai libertatea de mișcare o menține în starea de simplu exercițiu. Filozofia a mai cunoscut o asemenea operă, adevărată *Kunst der Fuge* și ea. Este *Parmenidele* lui Platon, capodopera dialecticii antice, cum numea Hegel însuși dialogul acesta (*Phänomenologie*, p. 57). Dar dacă *Parmenide* nu e decît un exercițiu negativ, un moment sceptic, care să dea *die negative Seite des Absoluten*, cum spune într-un alt loc Hegel (*Vom Verhältnis des Skeptizismus zur Phil.*, ed. Glöckner, vol. III, p. 230); dacă exercițiul lui Platon, neutru și el, este inconcludent și neafirmativ, față de Logica lui Hegel, afirmativă și constructivă, totuși ce dramatică și neîmpăcată e neutralitatea afișată aci, impusă parcă, de filozoful antic, față de neutralitatea împăcată, armonioasă, a toate egal cuprinzătoare, din construcția lui Hegel.

În timp ce rațiunea acestuia privește și favorizează, cu o nepărtinire maternă, desfășurarea spre viață a tuturor momentelor dialecticii, rațiunea pe care-o pune în joc Platon își impune, ca și *improvisă* pornirii ei firești, acceptarea cu drepturi egale a unui Multiplu alături de Unul parmenidian, iar dacă exercițiul dialectic ce se constituie astfel sfîrșește atît la aporiile Multiplului cît și la ale Unului, este totuși permanentă, în tot ce se întîmplă acolo, o evidentă supremație a Unului, prin care singur pot ține lucrurile, dacă țin cu adevărat. Tocmai pentru că Platon *nu* are ethosul neutralității, exercițiul său, impus neutru, apare atît de izbitor, și tocmai de aceea, poate, el rămîne voit exercițiu, cu rezultat voit sceptic — ca și cum Platon ar înțelege să arate că o gîndire indiferentă între Unu și Multi-

plu nu mai poate gândi lumea. Pe cînd la Hegel, ethosul neutralității face dreptate întregii lumi conceptuale, ba chiar — supremă concesiune, suprem act de neutralitate logică — conceptului de neființă.

Poate că de aceasta se leagă, filozoficește, în ultimă instanță, ethosul neutralității: de acceptarea neființei. Așa cum ethosul unei rațiuni orientate ar fi, pînă la urmă, cel al ființei, ethosul rațiunii indiferente ar putea fi ethos al neființei. Orientarea ar însemna orientare către ființă; lipsa de orientare, pendularea între ființă și neființă, acceptarea că ceea ce este e împletit cu ce nu este. Firește, „în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființă“, cum spune Platon; adică orice lucru este ceva și *nu* este o mulțime de alte lucruri. Dar aci e vorba de neființare, nu de neființă, iar *Sofistul* lui Platon a arătat că *doar în acest înțeles* poate fi acceptată, împotriva „părintelui“ Parmenide, neființa. În schimb lumea modernă vrea să gîndească neființa în ea însăși, ba mai mult, să deschidă către lume — către ceea ce este! — considerînd cu un ochi nepărtinitor și pe ce este și pe ce nu este *defel*. Așa își începe și Hegel *Logica**.

Nu vom pretinde că prima triadă dialectică a lui Hegel, ființă-neființă-devenire, comandă întreaga sa dialectică; s-a putut arăta, pe drept cuvînt, că ea nu e prima decît în ordinea expunerii. Dar *spiritul* ei de neutralitate e cel care ne pare semnificativ; dispoziția aceasta de imparțialitate și „indiferență“, ea s-ar putea să comande întreaga dialectică hegeliană de aci, iar în această măsură am putea efectiv afirma că peste tot plutește în Logică ethosul neființei.

Toate acestea, spuse așa, pe dinafara lucrurilor, nu vor putea convinge, de bună seamă; și de altfel nici nu vor să convingă, dacă rezultatul ar fi o discreditare a singurei filozofii *tradiționale* care rămîne astăzi în picioare, alături de cea platoniciană, filozofia lui Hegel. Ele sînt însă spuse pentru a lămuri cadrul de idei al dezbaterii ce propunem, regulile jocului în care ni se pare că trebuie să se angajeze gîndirea filozofică. Iar regulile principale sînt: 1) Gîndirea filozofică trebuie să fie dialectică iar nu logic-formală 2) ca atare, trebuie să fie orientată, nu neutră 3) ea nu trebuie să cultive iluzia că poate concepe neființa, căci atunci degradează devenirea, ființa și dialecticul.

Toate aceste trei momente țin laolaltă în definitiv și sînt implicate de ethosul neutralității, momentul de mijloc, care, pe de o parte, duce la logic pur, pe de alta, duce la ethosul neființei, cel al morții.

* Sintem siliți, pentru claritatea expunerii, să spunem „neființă“ în loc de „nimic“ pentru prima triadă a *Logicii*, cu riscul de a face, provizoriu, o nedreptate gîndirii hegeliene.

Dacă am face filozofia culturii, am putea arăta astfel cum se întîmplă să coexiste, în cultura noastră de azi, o logică de o neutralitate perfectă, cum e logistica, și o sensibilitate a deznădejzii și a morții, de speța filozofiei lui Chestov ori altora. Și am arăta atunci că ele nu doar coexistă, adică nu sînt doar juxtapuse istoric, ci și coincid în fond, prin același ethos al neființei (respectiv al neutralității), care le însuflețește, logicismul unora fiind expresia indiferenței pe care o aduce conceptul de neființă, tragismul celorlalți fiind expresia ecoului acestei indiferențe într-o conștiință înspăimîntată de a se ști vidată de orice preferință.

Ispita lumii contemporane a fost de a gândi neființa, de a nu crede pe păstrătorii misterului filozofic, în frunte cu Parmenide, cum că neființa nu trebuie gândită. Formal cel puțin, Hegel s-a așezat pe această linie (dar numai în Logică) și a favorizat, în felul său, pornirea către o neutralitate, pe care *în fapt* o desființa statornic. Reușita aparentă, de a gândi neființa în ciuda interdicției străvechi, performanța aceasta pe care se străduia s-o realizeze gîndirea modernă, avea să fie scump plătită. Nu numai că pe planul existenței umane se ajungea la absurditatea ca omul să fie neutru între ființă și neființă, adică între sine, între singurul său sine posibil și altceva, dar exista în felul acesta riscul de a se rămîne de-a binelea în logic, pentru că se pierdea singurul sens al filozofiei, care e cel de a fi dialectic.

Această (a treia) consecință a acceptării neființei ne va apărea acum drept hotărîtoare. Greșeala dialecticii moderne (nemarxiste) e de a fi neutră, deci de a nu duce cu adevărat la o dialectică. Așa s-ar putea explica pentru ce Logica a fost privită ca o simplă „logică”, așadar ca o țesătură de păianjen aruncată peste lume, și de ce ea nu a putut convinge, nici nu a putut rodi, rămînînd un exemplar unic — cel mai înrudit cu *Parmenidele* platonician — în muzeul gîndirii omenеști. Dialecticul nu mai era de regăsit decît în restul operei, sau în *spiritul* ei.

Căci în momentul chiar în care pretindem a concepe o altă dialectică decît cea a lui Hegel, e limpede că o facem prin el și cu el. Împotriva aparențelor, Hegel însuși gîndește *tematic*, așa cum voiam mai sus, și nu *thetic*. Obsesia lui permanentă de a pleca de la întreg (în *An sich*-ul și generalitatea lui), spre a-l regăsi cu adevărat ca întreg (în *An und für sich*-ul lui) o dată cu deplina sa desfășurare concretă, se acoperă cu viziunea noastră dialectică, în așa măsură încît a putut foarte bine s-o sugereze. Sîntem astfel siliți să fim hegelieni împotriva lui Hegel și a hegelianismului. Iar sarcina ce s-ar deschide aci ar fi, sistematic, de a concepe o nouă dialectică; dar

istoricește ea s-ar reduce la a regîndi pe cea veche prin *spiritul* și nu prin litera ei; deci de a vedea cum poate fi înțeleasă *Logica* lui Hegel printr-o altă mișcare dialectică decît cea proclamată de el.

În ce ar consta în definitiv deosebirea dintre o mișcare dialectică și alta? Faptul că una este liniară și cealaltă se desfășoară în cerc, nu reprezintă decît descriere exterioară a lucrurilor. Faptul că într-una sinteza nu e decît sinteză, adică termen de odihnă, capăt de drum, în timp ce în cealaltă este cu adevărat teză, adică trimiteri mai departe, nu poate fi nici el, prin el însuși, hotărîtor. În sfîrșit, faptul că în dialectica de cercuri teza e orientată, și anume către temă, abia el aduce un început de specificitate, explicînd în același timp cercul și instabilitatea constituțională a sintezei-teză. Dar prin faptul orientării, mișcarea dialectică e lămurită în întregul ei ca mișcare, nu și în mecanismul termenilor ei. Cu *aceștia* doar, deosebirea dintre o dialectică și alta va putea fi desăvîrșită. Iar deosebirea de Hegel, în această din urmă privință, va fi: un termen se contrazice doar prin afirmație, nu prin negație.

Într-adevăr, vedeam bine că termenul de la care se pleca în fapt (antitema, în timp ce tema era doar începutul de drept, recunoașterea antitemei că ea nu e nimic fără de temă) ducea la un alt termen, pe care avea să-l contrazică, neputînd fi pe măsura lui*. Antitema nu se contrazicea, dar contrazicea. Cu atît mai puțin avea să închiadă în ea o contradicție tema, spre care creștea totul. Lumea apare, în această perspectivă, ca o creștere, o *succesiune de da-uri*. Obține mai mult decît spera, obține pe altceva. Lumea nu e dată dintru început, ci scoate din sine ce nu era, ce nu părea să poată scoate. Afirmîndu-se pe sine, iar nu negîndu-se, un termen deschide către altul, pe care-l va contrazice. Contrazicerea însă se face cu adevărat prin afirmație, nu prin negație; crescînd, nu descrescînd. Dialectica de cercuri exprimă, în acest sens, actul de viață în bogăția lui, creșterea. Și la ce ar servi o dialectică, dacă nu ar da tocmai lumea creșterii?

În dialectica cealaltă însă un termen se contrazice singur, deci descresce. Oricît ar spune Hegel că termenii se „îmbogățesc” cu o negație, adică o determinare în plus, este totuși o descrescere în dialectica sa, în măsura în care se trece statornic de la substanță la *subiect*. Dar, independent de Hegel, ethosul neutralității aduce principiul de descrescere al termenilor: sub aparența că îi definește,

* În principiu: tema cea nouă (de exemplu, numărul irațional) pare a contrazice („ne-rațional”) tema veche; dar în fapt numai aceasta din urmă, devenită antitemă, contrazice tema nouă (numai numărul rațional pe cel real, irațional).

îi face să nu fie *decît atît*, să rămînă undeva, la mijloc, între ei înşişi şi contrarii lor. Pentru acest tip de „dialectică“, un exemplu izbitor — şi în fond steril — l-a dat, cu mult încă înainte de a se constitui ea, capitolul „virtuţilor“ din *Etica* lui Aristotel, unde fiecare virtute e „mijlocie“ între ceva şi contrariul ei (de exemplu, curajul, între laşitate şi îndrăzneala nebunească etc.). Iar sterilitatea acestei vi-ziuni aristotelice în câmpul etic, banalitatea ei filozofică de nici-prea-prea-nici-foarte-foarte, ar trebui să dea de gîndit şi în ce priveşte câmpul dialectic, dacă ni s-ar propune cu el din nou mijlocia, sub chipul „sintezei“.

Lumea trebuie înţeleasă în afirmativul ei, în ce este, se instituie şi creşte în ea. Negaţia nu poate fi decît *un* moment din această creştere, şi tocmai nu momentul de creştere. Ea este fixarea dialecticului în logic; şi fireşte, negarea negaţiei va putea fi revenirea logicului la dialectic, dar esenţialul este să gîndim în principiu dialecticul — aşa cum vrea cercul dialectic al logicului — *înainte* de logic, sau în logic, ca învăluindu-l. Deci esenţialul e să gîndim pe *da* ca mai cuprinzător decît *nu* şi ca termen generator al acestuia. În ultimă instanţă, vom putea spune: deosebirea între mişcarea noastră dialectică şi cealaltă este că *nu* reprezintă o simplă faţă a lui *da*. Lumea nu e în cumpănă între *da* şi *ba*, nu spune o dată *da* şi în acelaşi timp *ba* (a se vedea sensul românesc al lui *ba da**). Aşa cum în mitologia antică totul era purtat de Eros, iar Anteros era doar momentul logic, necesitatea de principiu ca Erosul, care făcea ca toate să tindă spre contrapartea lor, să fie el însuşi gîndit ca avînd o contraparte, la fel şi acum, cu *da*-ul dialectic şi *nu*-ul logic. Iar *da*-ul dialectic include *nu*-ul logic şi se reface ca teză filozofică, sortită să fie *da* dialectic, la limită, fără întoarcere spre *nu*; undă finală, cerc al fiinţei.

Gîndirea neutră însă înseamnă tocmai această întoarcere din drum, pendularea logică între *da* şi *ba*. Prototipul ei negativ ar putea fi antinomiile kantiene. Prototipul ei pozitiv îl vedeau virtuţile aristotelice, la fel cu dialectica liniară. Dar nu e destul să faci să rodească o contradicţie, cum făcea, împotriva lui Kant, dialectica modernă. Nu e destul să o suprimi (*aufheben*) în conţinutul ei; trebuie să o suprimi şi în caracterul ei formal, de contradicţie bilaterala. Dialectica e, pentru noi, ştiinţa contradicţiei ca nefiind contradicţie, ci doar *contrazicere*. Aşa cum nefiinţa nu putea fi decît nefiinţare, contradicţia nu poate fi acum decît contrazicere. Raţiunea poate şi trebuie să spună *nu*; dar nefiind neutră, nu spune decît un

* În *Magnum Etymologicum* al lui Hasdeu apare toată bogăţia lui „ba“.

da care să devină un moment: *nu*. Iar rațiunea speculativă, cea a filozofiei — o vom spune împreună cu Hegel, chiar dacă aparent împotriva lui — este cea a afirmării unei teme, nu a menținerii unei contradicții. Pentru că e afirmare, gândirea poate fi, la un moment dat, negare și contrazicere de sine. Pentru că e orientată, ea poate fi la un moment dat neutră. A rămîne la momentul de neutralitate al rațiunii înseamnă a nu înțelege neutralitatea însăși.

Ethosul orientării

Împotriva acestui ethos al neutralității, pe care l-am descris mai sus în apetele lui din gândirea modernă, trebuie instituit așa-dar un ethos al orientării. Din cauza neutralității s-a putut ajunge la un concept atît de sărac al rațiunii, cum este cel de astăzi. Istori-cește, de pildă, vom putea susține că numai „indiferența”, aparentă sau nu, a rațiunii hegeliene din *Logică* a putut îngădui apariția unui Kierkegaard, alături și împotriva lui Hegel. Sau, dacă lucrurile prezentate așa par nedrepte și față de unul și față de celălalt dintre gânditori, să le transpunem în ordinea contemporaneității și vom spune atunci: numai pentru că gândirea modernă are un concept atît de sărac despre rațiunea umană, poate vedea antropologia de astăzi în existențialism o contribuție la înțelegerea omului drept ființă mai mult decît „rațională”.

Într-adevăr, se face caz în antropologie de faptul că definiția omului ca „animal rațional” e insuficientă și că specificul uman trebuie lărgit mult dincolo de rațiune. În acest sens, existențialismul ar fi venit să arate aspecte esențiale noi (de pildă, pe a-fi-în-lume, căderea în *das Man*, „dispozițiile”, libertatea, temporalitatea realului uman), care toate s-ar înscrie *alături* de raționalitate. Dar, pe lîngă faptul că existențialismul este altceva decît o antropologie, și anume e o adevărată încercare constructiv filozofică, nu una descriptivă, cum arătam, este o întrebare dacă un Heidegger ar accepta o asemenea convertire și semnificare a filozofiei sale. În orice caz, din perspectiva noastră de aci, încercarea antropologiei nu ține, iar pretinsa ieșire din rațional nu e decît o dovadă a sărăciei conceptului de rațiune, cu care operează antropologia, și atîta tot. Căci dacă înțelegi rațiunea ca fiind orientată, atunci ea se regăsește într-o bogăție capabilă s-o facă a defini *singură* ființa umană, adică a reda sens definiției omului ca ființă rațională.

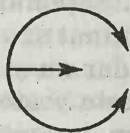
Și într-adevăr, înțelegea drept conștiință a devenirii întru ființă, adică orientată către ființă, cum facem aci, rațiunea exprimă

realul uman de-a lungul întregului său destin, inclusiv cel „existențialist“.

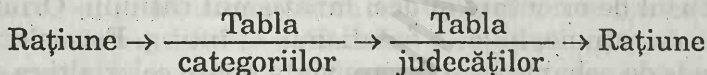
Ce este, de pildă, anxietatea, în perspectiva de aci? Este rațiunea încă. Este anxietatea devenirii de a nu fi și întru ființă; conștiința devenirii întru ființă (adică rațiunea) că ar putea fi și devenire întru devenire, dacă nu și-ar urmări cu adevărat orientarea către ființă. Sau ce este căderea în modul impersonal, în *das Man*? Este, cu adevărat, căderea omului în devenirea întru devenire; felul uman de a fi simplă fire, automatismul omului, gata făcutul, în locul aspirației către ființă. Sau ce este libertatea? Ea nu poate fi libertate de alegere, în sensul indiferenței de alegere, cum a părut că face existențialismul, cînd, după impresia noastră, a fost greșit înțeles; este libertatea, pe care numai rațiunea o poate conferi realului uman, de a fi ce trebuie să fie, dacă firește — iar aci existențialismul a știut să aducă o analiză a căderii omului liber — ea nu abdică de la această șansă a ei. Cît despre temporalitate, unde oare poate fi ea cu adevărat acasă decît în conștiința *devenirii* întru ființă? Numai o ființă rațională poate trăi sub semnul temporalității, al îngrijorării și al libertății.

Este deci absurd să spunem: omul e și altceva decît o ființă rațională. Fiind ceva rațional, el este tot ce este, chiar și ce, aparent, va fi el dincolo de rațiune. Omul e rațional chiar în absurdul său, chiar în exces. De aceea și e absurd (se poate sinucide, de pildă), pentru că e rațional. Cele ale firii nu sînt absurde, nu cunosc nici o formă de-a absurdului nostru uman. Împotriva „descriptivului“ modern, împotriva antropologismului acestuia, care doar cu numele mai este filozofic, împotriva tendinței, caracteristice lumii de astăzi, suficientă în modestia ei, de a pretinde că nu știe o mulțime de lucruri, și în primul rînd că omul îi este „ființă necunoscută“, filozofia trebuie să aducă înțelegerea deplină a ceea ce se știa sau se presimțea demult, de vreme ce s-a spus cu exactitate încă demult. Iar așa cum Heidegger găsește în legenda antică privitoare la Cura o confirmare preontologică a existențialismului său, la fel trebuie să facă filozofia de astăzi, în măsura în care sarcina ei este cu adevărat de a gîndi conceptul de rațiune: să găsească în definiția omului ca animal rațional confirmarea sensului plin al rațiunii. Numai o rațiune orientată poate restitui omului deplinătatea și demnitatea sa. După cum numai prin înțelegerea *orientării* rațiunii ne pare filozofia în stare să regăsească unitatea dintre spirit și ființă, restituind filozofia spiritului unei filozofii a ființei și recăpătînd astfel, o dată cu unitatea de sine, poziția ei centrală în sînul culturii.

De aceea, schema ultimă pe care o găseam pentru mișcarea dialectică, schemă ce se reducea la pură vectorialitate



este și cea mai potrivită, nu numai pentru cercul dialectic, dar, prin acesta, pentru rațiune însăși. Soluția pe care o aduceam, în ce privește tabla kantiană a categoriilor, pentru deducția acestora și a judecăților corespunzătoare, lua o simplă formă provizorie, cu cercul, înăuntrul căruia se desfășurau toate momentele, regăsindu-se toate în sînul aceleiași rațiuni de unde purceseseră. „Cercul” rațiunii ne apare acum, după ce am cercetat mișcarea ei dialectică și sensul ei de orientare obligatorie, drept o expresie mult prea statică. Schematizînd din nou lucrurile, vom reprezenta soluția noastră, pentru deducția kantiană, într-astfel:



indicînd că totul este orientat spre rațiune, inclusiv rațiunea însăși.

Schema aceasta vectorială unifică acum momentul inițial al filozofiei spiritului, pe care-l găseam concretizat în tabla categoriilor, cu momentul ei final, care este dialectica hegeliană. Și încă mai mult: schema exprimă, o dată cu aspectul kantian și cel hegelian al filozofiei spiritului, sensul rațiunii care, dincolo de formalismul ei (momentul kantian) ca și de mecanismul ei (momentul dialectic), este viața specifică ființei umane, cu categorii dar și cu „existențiali” (cum vroia Heidegger), cu mișcare dialectică dar și cu „eșec existențial”. Dacă o conștiință filozofică se învecinează întotdeauna istoricește cu o conștiință tragică, e pentru că filozofia și tragicul sînt cele două fețe ale lucidității raționale.

Iar totul ține, după cîte ni s-au vădit, de caracterul esențial de orientare al rațiunii. Ni se pare, de aceea, că primul lucru de făcut este, pentru a redeschide astăzi calea filozofiei, de a combate ethosul neutralității, care comandă sensibilitatea filozofică modernă și duce la atîtea forme de înțelegere vecine cu nefilozofia. Ar trebui deci instituit un ethos al orientării.

Dar *trebuie* el instituit? Nu se exprimă el permanent, dincolo de sterilitatea neutralității, în tot ce este fecund — uneori însă și primejdios — în opera rațiunii? Căci ori de cîte ori este rațiunea în joc (iar în cazul ființei umane, ea este întotdeauna în joc, numai că

prea des fără conștiință de sine, deci fără conștiința filozofică) orientarea rațiunii poate fi făcută evidentă. Grecii spuneau că orice formă de viață e o formă de intenționare, pe care ei o numeau Eros; totul aspiră către ceva, determinat sau nu, fiecare ființă își are *daimon*-ul ei. Iar în termenii — dar nu și cu nepăsarea filozofică a lui Goethe — s-ar putea spune: este peste tot în lume o formă ori alta de demonie. Socotim însă acum, la capătul confruntării rațiunii filozofice cu rațiunea filozofiei spiritului, că demonia aceasta ca și universală ține încă de rațiune, și anume de caracterul rațiunii de a fi orientată. Rațiunea trebuie înțeleasă în chip viu, ca o formă de trimiteră către, nu de înregistrare și filtrare a ceva. Așa fiind, rațiunea e partizană. E sectară, fanatică, exclusivistă. Dar e sectară și fanatică pentru ființă. E partizană (de la parte, părtinitoare) pentru întreg, pentru ea însăși.

De aci pînă și eșecul rațional, în mizeria noastră infraumană. Căci mizeria omului ține prea adesea tocmai de faptul că el este ființă rațională și că, neajungînd la rațiunea deplină, el păstrează totuși sensul de orientare și deci fanatismul rațiunii. Oriunde e o jumătate de rațiune, în joc e fanatismul ei întreg. Formele noastre individuale de nebunie — și fiecare viață apare celorlalți ca o formă de insanitate — țin și ele, în realitate, de rațiune. De ce să-i înțelegem adesea pe ceilalți ca ființe absurde, sau teratologice, și să nu vedem ce și cît este rațiune în ei? Am putea surprinde atunci că principiul motor, nu numai general dar și individual uman, se dovedește a fi ordinea rațiunii, a acelei rațiuni care e întotdeauna fanatică pentru ea însăși, chiar cînd nu e cu adevărat ea însăși.

Filozofia nu are, atunci, să arate că rațiunea e orientată, dacă într-adevăr ființa umană așa o pune în joc, sau așa este ea însăși pusă în joc de rațiune întotdeauna, iar ethosul orientării nu ar avea nici el să fie instituit, ci doar înțeles pînă la capăt. Poate că, în ciuda neutralității, ființa umană trăiește permanent sub acest ethos, chiar atunci cînd manifestă ethosul neutralității. Căci neutralitatea e în definitiv și ea o formă de fanatism, cel al lipsei de fanatism, sau măcar o orientare, cea de a refuza permanent orice orientare. Misiunea filozofiei nu este deci de a arăta că rațiunea este orientată, ci, desprinzînd orientarea ei de fapt, de a arăta *cum* trebuie să fie ea orientată. Filozofia e sortită, ca fiind conștiință a rațiunii orientate, să arate către ce este cu adevărat orientată rațiunea. Ea singură duce pînă la capăt mișcarea rațiunii, făcînd-o să nu rămînă simplul impuls rațional și simplul fanatism al consecvenței, ci luminînd întreaga ei desfășurare către împlinirea întregului ei rost. În sensul acesta, nu numai regii ar trebui să fie filozofi, cum s-a spus,

dar fiecare ființă umană, purtătoare de rațiune cum este, nu se poate împlini decît prin „filozofare“.

În această din urmă privință, timpul nostru pare să aducă semne favorabile. Revenirea gîndirii filozofice la problematica ontologică; interesul apropiat, nu numai spectacular, pentru filozofia greacă; pe de altă parte, actualitatea, prin și chiar dincolo de marxism, a hegelianismului; într-un cuvînt năzuința de a împleni problematica rațiunii cu cea a ființei — iată tot atîtea trepte către o intrare în ordine. Și chiar atunci cînd aceste tendințe lipsesc, în totul sau în parte, rămîne, în conștiința timpului nostru, un indiciu care ne pare prin el însuși în stare să manifeste năzuința de regăsire a modului propriu al filozofiei: este conștiința că filozofia poartă răspunderea pentru tot ce se întîmplă sau nu se întîmplă în lumea omului, și deci pe lume. Fie că e vorba de sensul moral-politic al rînduielilor noastre omenești, fie că e vorba de cunoașterea științifică și de orizontul ei teoretic, ca și de înțelesul și uneori primejdiile aplicării ei; fie că e în joc omul desfătării artistice sau al frămîntării religioase —, pentru conștiința contemporană a devenit tot mai limpede că în *modalitatea filozofiei* se întemeiază și se împlinesc toate acestea. În toate este vorba de un „sens“, care se cere dus pînă la capăt, adică transpus pe registrul filozofiei. Lucrurile astea au sau nu au sens, rațiunea este totul sau atunci nu este nimic, ceva răspunde pe deplin sau atunci nimic nu răspunde de lumea aceasta.

Conștiința acestei răspunderi a filozofiei apare măcar negativ, printr-o critică, de tip aproape rousseauist, adusă ideilor filozofice. Ideile, se spune, sînt vinovate de haosul în care ne aflăm; ele ne-au scos din echilibrul nostru firesc și ele otrăvesc permanent o lume, care și-ar găsi o așezare, dacă rațiunea umană, cîtă este, n-ar fi în permanent neastîmpăr. Dar aceasta e critica nefilozofului la adresa filozofiei; fața negativă a răspunderii filozofiei. O asemenea critică e poate departe de a fi precumpănitoare astăzi, dar chiar ea dovedește gravitatea jocului filozofic. Filozofia nu mai apare și în orice caz nu mai e resimțită ca o simplă chestiune de specialitate.

Este ca și cum peste tot, sub o formă negativă sau pozitivă, pe niveluri inferioare sau adecvate, s-ar face în sfîrșit resimțită, în conștiința contemporană, aspirația către ființă. Sentimentul răspunderii, pe care o poartă filozofia, către ordinea ființei trimitea. De aceea și puteam privi conștiința nefilozofică a acestei răspunderi drept un indiciu, alături de celelalte indicii strict filozofice, de revelare la problematica ființei. Laolaltă, urmărirea problematicii ființei și sentimentul de răspundere pe care-l poartă filozofia pentru ce se cunoaște și cît se cunoaște reduc gîndirea filozofică de azi la tema

platoniciană a urmărilor pe care le are, pentru întregul vieții — și pentru celelalte vieți — filozofarea noastră.

Dar *ființa nu este un imediat*. Totul ne pare a ține, în filozofie, de această așezare a noastră față de ființă. Filozofia spiritului, în întregul ei, poate acum apărea drept expresie a acestei distanțări a noastră față de ființă, adică a noastră ca și de noi înșine. Într-un sens *sîntem* ființă, dar în sensul deplin nu facem decît să urmărim — prin cunoaștere și desfășurare de viață spirituală — a o fi. Cu alte cuvinte, sîntem tot timpul ca și întru ființă. Iar filozofia spiritului a arătat că aceasta e condiția dialecticului tematic: de a pune tema la începutul și la sfîrșitul desfășurării dialectice.

Dacă ființa nu e un imediat, adică este temă prin excelență, înseamnă că rațiunea noastră, înăuntrul ființei și ea, va fi statornic orientată către aceasta. Printr-o asemenea orientare a rațiunii se legitimează dialectica de cercuri. Cercul ființei, înăuntrul căreia se desfășoară existența noastră spirituală, este astfel cel care îndreptățește o dialectică de cercuri. Așa cum cercul devenirii întru ființă se răsfrîngea, cu ecouri mai puternice sau mai stinse, în fiecare din disciplinele fundamentale ale filozofiei, la fel și acum, filozofia spiritului, ca expresie a unității de conștiință, regăsește în ea însăși, dacă e dusă pînă la capăt, cercul ontologic.

Ce sens va mai putea avea acum să gîndim spiritul *împotriva* ființei, fără de ea? Spiritul ne este dat tocmai pentru că, ieșiți ca ființe umane din condiția firii, năzuim către plinătatea și trăinicia ființei. Spiritul este această *distensio*, acest Eros, această procesualitate, cu alte cuvinte această mijlocire — pe care doar filozofia o face organizat — spre ceea ce nu ne e dat în chip nemijlocit. Filozofia spiritului se deschide astfel către filozofia ființei.

Cercul în filozofia ființei

DEVENIRE ȘI FIINȚĂ

Avem astfel o a doua garanție că devenirea întru ființă are sens, într-adevăr, de aci am pornit: de la necesitatea de a găsi cercul devenirii întru ființă reflectat peste tot în filozofie. Formal, filozofia se dovedea a nu fi posibilă decât în cerc; material, ea nu era posibilă decât în măsura și acolo unde percepea devenirea întru ființă. Aceste două condiții se întruneau de la sine: devenirea întru ființă implica prin ea însăși schema cercului. Ca atare, condiția deplină de posibilitate a filozofiei ne apărea a fi: cercul devenirii întru ființă. Ca o primă garanție că așa stău lucrurile, desprindeam, în fiecare din cele patru discipline filozofice principale, ecoul devenirii întru ființă. În ordinea fundamentării, am putea spune: faptul acesta este o garanție de valabilitate pentru disciplinele filozofiei. În ordinea expunerii, eram siliți să spunem: faptul e o garanție cum că devenirea întru ființă are sens.

Cu filozofia *spiritului* am căpătat o a doua garanție. De astă dată nu actele conștiinței filozofice erau în joc, ci conștiința aceasta însăși, în unitatea ei; iar și de astă dată devenirea întru ființă era activă. În timp ce însă în filozofia generală cercul devenirii întru

ființă putea fi relevat fără prea multă greutate, chiar dacă nu se ivea decît sub forma unui ecou, în filozofia spiritului prezența lui putea părea cu atît mai discutabilă cu cît era tocmai vorba de o filozofie în care se elimina de la început orice problematică a ființei. De aceea, regăsirea cercului ontologic avea să fie acum mai laborioasă. În primul moment, cu tabla categoriilor, ea putea apărea mai degrabă o fericită potrivire de termeni; după aceea, cu mișcarea dialectică, regăsirea cercului metafizic putea încă apărea drept dublarea tipului dialectic obișnuit cu un alt tip dialectic, unul în cerc; și aceasta cu atît mai mult cu cît exemplele de cercuri dialectice erau luate din alte planuri decît cele ale dialecticii obișnuite; pînă ce, cu legitimarea dialecticii de cercuri, devenea vădit că rațiunea nu îngăduie două mișcări dialectice, ci impune una singură, care de altfel, cu o cercetare chiar sumară, se găsea de la început îndărătul celei aparente în hegelianism. În felul acesta, ceea ce putea părea surprinzător în primul moment, pretenția de a regăsi cercul ontologic în filozofia spiritului, sfîrșea prin a fi o explicație pentru această filozofie însăși.

În definitiv, ceea ce aduce filozofia spiritului este, după primul moment, oarecum static, al kantianismului, o afirmare din ce în ce mai accentuată a devenirii spiritului (și cu ea a realului). Dar afirmarea era ea aci cu adevărat întemeiată? Nu era mai mult o exigență? Nu era, la Fichte, un act deliberat pe plan filozofic, acela de a pune în mișcare spiritul, spre a obține categoriile kantiene, care-i apăreau supărătoare în gata făcutul lor? Nu ajungea Hegel, tot voit, la scoaterea antinomiilor din fixitatea echilibrului și convertirea lor în dialectic? Ce oare obligă la viață spiritul și, cu el, realul?

Hegel va răspunde: contradicția. Dar iată, tocmai aceeași contradicție ducea la o înfundătură în criticism, deci prin ea însăși nu e izvor de viață; poate fi și izvor de curmare a vieții. Principiul motor nu este, prin ea însăși, contradicția, ci, așa cum ne-a apărut, *orientarea*. Contradicția e doar un moment al orientării, tocmai momentul în care orientarea riscă să se piardă și să cadă în formalul logic. *Da*-ul este viața, cascada aceasta de *da*-uri pe care o desfășoară spiritul și realul, de-a lungul devenirii către ființă. Dar *da*, cu *nu*-urile pe care el abia le face posibile, este expresia orientării.

Cît de limpede devine filozofia spiritului, prin acceptarea acestei orientări. În loc ca însuflețirea să fie o exigență filozofică, ea capătă acum o întemeiere. Conceptul hegelian, cel care face posibilă, cu viața lui, întreaga *Logică*, de ce altceva ar fi în mișcare? Conștiința devenirii întru ființă explică viața conceptuală, pe care hegelianismul doar o pune sau o presupune. Distanța de ființă ne-a apă-

rut ca fiind spiritul însuși, *distensio*. În această perspectivă, viața e mai mult decît firească: e datul spiritului, spiritul însuși. În schimb Eul absolut al lui Fichte sau Spiritul lui Hegel ies doar *pro-causa* din echilibrul lor. „În sinele“ hegelian nu ar avea nevoie, în principiu, să treacă prin „pentru sine“ spre a da acel „în și pentru sine“ (sinteza), căci tocmai acest lucru denumește filozofia prin „în sine“: ceea ce are echilibru, ceea ce se odihnește întru sine, ceea ce nu are nevoie de altceva, fiindu-și suficient sieși.

Singură *orientarea*, cu fundalul ei, devenirea întru ființă, ne par a putea să explice de ce totuși logicul hegelian este viață și nu îngheț. Așa cum tot ele ne fac să înțelegem neîncetat reluata afirmație că nu e valabil decît întregul, ținta cu întreg drumul parcurs. Căci, într-adevăr, ce sens are (decît de exigență filozofică) o asemenea afirmație, altundeva decît în tematic? Numai o gîndire tematică, nu și una thetică, deci numai o gîndire care recunoaște deschis orientarea și, în ultimă instanță, necesitatea cercului metafizic, poate susține această supremă exigență a hegelianismului.

Conștiința devenirii întru ființă nu vine deci numai să se juxtapună, cu temele și mișcările ei, unci filozofii a spiritului. Ea *este* filozofia spiritului, în nemărturisitul ei. Acum vom putea cu adevărat spune: nu faptul că peste tot filozofia arată urmele devenirii întru ființă o justifică pe aceasta, ci devenirea întru ființă, cu conștiința ei — care ne pare a fi rațiunea însăși — justifică filozofia.

Dar ce devine astfel filozofia? Întrucît pe o asemenea conștiință se sprijină cu adevărat cultura și ființa umană însăși, conștiința devenirii întru ființă se dovedește a fi măsura omenescului. Ea este, restrîns înțeles, cheia filozofiei, rațiunea; dar fiind cheia filozofiei, ea este, larg înțeles, principiul adînc al omului de cultură și al ființei umane. Și e firesc să fie atît de mult, de vreme ce doar prin ea omul își dă seama că ar putea scoate sau vedea scoasă firea din starea ei de fire și a o înțelege în starea de ființă. Devenirea întru ființă exprimă tocmai această năzuință de ieșire din devenire întru devenire și intrarea în condiția ființei.

Ce este deci filozofia? Fără îndoială că ea ne apare drept exercițiu al rațiunii (pentru noi conștiință a devenirii întru ființă). Dar fiind așa, este ea altceva decît un simplu îndemn, năzuința către o împlinire ideală?

Ajunși în punctul acesta, ne pare limpede că va trebui o *a treia garanție* pentru faptul devenirii întru ființă. În definitiv, am vorbit tot timpul despre *conștiința* devenirii întru ființă. Dar devenirea întru ființă ce este? Dacă nu ajungem pînă la această întrebare, am putea înțelege strîmb lucrurile. Am putea fi ispitiți să găsim unul

din sensurile clasice, dar vinovate, ale filozofiei, cel mai curent dintre sensurile ei, anume cel de „mîngîiere“ adusă de ea. „Nu vă lăsați ispitiți de cele trecătoare, ar părea să spună, o dată cu Boețiu, filozofia, din perspectiva devenirii întru ființă în care se așază. Nu vă angajați în cele ce se nasc și pier, nici în cunoașterea lor zadarnică, sau proslăvirea lor prin artă, la fel de zadarnică. Scoateți lumea, prin cultură, din condiția ei precară și proiectați-o în absolutul ființei.“ E ca și cum rolul filozofiei s-ar reduce la misiunea de a deosebi între două deveniri, una bună și alta rea, iar o dată făcută această deosebire, filozofia ar veni să îndemne conștiința umană către devenirea cea bună, sau s-o consoleze cînd s-a lăsat, o dată cu restul lumii, captată de cea rea. Filozofia ar mîngîia ființa umană, ca pe Boețiu în închisoarea unde l-au aruncat ispitele și deșertăciunile lumii. Acesta să fie sensul filozofiei, unul exhortativ și consolator?

Avertismentul lui Hegel e de o permanentă actualitate: „Filozofia trebuie să se ferească a fi consolatoare“. Nu pentru a alina sau înfrumuseța cît de cît spectacolul lumii s-a ivit filozofia. Ea ar fi astfel străină de lume, ceva *față de lume*, despre ea, cînd în realitate ea este, sau trebuie să fie, rînduiala ei regăsită. Iar aci se ivește problema în fața căreia a trebuit, într-un fel ori altul, să se așeze orice gîndire filozofică: ce face omul prin cultură și filozofie, contemplă lumea, sau o „transformă“, cum s-a spus, o împlinește în ce-l privește și îi regăsește împlinirea? Ce face — în termenii noștri — filozofia: vorbește *despre* devenirea întru ființă sau aduce ea însăși devenire întru ființă?

Aci apare necesitatea filozofiei, a oricărei filozofii, de a sfîrși prin a fi una a ființei. În felul acesta vom putea căpăta *cea de-a treia garanție*. În cazul de față într-adevăr, dacă oprim desfășurarea de idei în punctul acesta, dacă așadar ne mulțumim a fi dovedit că orice conștiință filozofică este una a devenirii întru ființă, nu vom fi reușit a dovedi decît că filozofia e o exigență nobilă a ființei umane, o exigență care în subsidiar explică lucrurile *ca și cum* ar reflecta o devenire întru ființă — și atîta tot.

Este destul să deducem pînă la un asemenea înțeles extrem lucrurile, spre a vedea că *nu* acesta este în realitate sensul filozofiei. Să fie ea un simplu joc care reușește? o simplă explicație artificială, fiind făcută dintr-o perspectivă artificială, suprainstituită? E adevărat că filozofia aduce conștiința unui „trebuie“, deci ar putea părea că se înscrie de partea idealului. Numai că acest trebuie nu funcționează de dincolo de lume, într-un *topos noetos*, ci *este* lumea, în speță lumea umană însăși, în posibilitatea ei de a fi, respectiv de a nu fi. De aceea, orice filozofie face, ca la Hegel, trecerea de la „con-

știința despre ceva“, care ar trebui să fie adevărul și ordinea, la „conștiința de sine“, care să *fie* adevărul și ordinea. Aminteam mai sus cum știe Platon să desprindă răspunderea în care se angajează astfel ființa umană, iar conștiința acestei răspunderi, pe care o poartă actul filozofic, era aproape tot atât de largă cît conștiința filozofică. Orice conștiință filozofică deci va trebui în ultimă instanță să facă trecerea de la conștiința *despre* ce este la conștiința a ce este ea însăși. Conștiința despre devenirea întru ființă ar trebui să *fie* devenire întru ființă.

Ce înseamnă aceasta? Înseamnă, în primul rînd, o ieșire din condiția firii, care n-are conștiința devenirii ei, cu atât mai puțin a devenirii întru ființă. Dar aceasta e prea puțin, de vreme ce simpla conștiință poate fi și conștiință teoretică, conștiință despre. Trebuie să însemne, în al doilea rînd, tocmai ieșirea din modul teoretic. Și într-adevăr, am arătat (în lucrarea inedită *Introducere la devenirea întru ființă*) că, față de știință și, în genere, față de cultura științifică a omului modern, care tind să-l închidă într-un univers *teoretic*, filozofia apare astăzi — fiindcă a fost așa întotdeauna — ca o ieșire din teoretic, cu alte cuvinte ca o angajare a subiectului de filozofare într-o lume a ființării, în orice caz una extrateoretică. Conștiința aceasta de sine — o vedeam — lua trei forme: conștiința existenței omului (a sinelui), cea a îngrădirii sinelui și cea a posibilității de depășire a îngrădirii sinelui. Acum, în lumina devenirii întru ființă, putem înțelege mai bine aceste trei momente. Primul ar corespunde tocmai trezirii rațiunii în om; al doilea moment, îngrădirea, ar corespunde rațiunii în versiunea spiritului fără ființă; pe cînd al treilea reprezintă ecoul viu, în conștiința umană, al ființei.

Dar conștiința de sine ca atare, ieșită din condiția teoreticului, e doar un moment *de început* al filozofării. O dată asigurată, o dată stăpîină pe certitudinile ei, filozofia vrea mai mult: nu doar să scoată din teoretic, ci să se angajeze în ordine, în speță în ființă. De unde deci la început primul tip de certitudine, cel al existenței sinelui, era hotărîtor, ultimul dînd doar „certitudini de ideal“, acum certitudinile date de posibilitatea de a ieși din îngrădire sînt cele care ne vor părea să califice, în propriu, actul filozofic. Devenit posibil, actul de cunoaștere filozofică vrea să fie de instituire în sînul lumii. Vrea să ducă dincolo de îngrădire, la ființă. Deci nu simplă conștiință; nu conștiință de sine; ci afirmare a ființei.

Acum abia regăsim sensul plin al actului filozofic. Actul acesta se petrece în cerc; el nu e posibil decît ca un cerc de cunoaștere. Dar fiind cerc — și dovedindu-se material, cu devenirea întru ființă, un cerc valabil — el este mai mult decît un act de cunoaștere. Dacă

teza a doua a lui Gorgias, cum că nu putem *cunoaște* ființa, este înfrîntă, atunci și teza întâia, cum că „nu există nimic“, va cădea. Cunoașterea filozofică vine permanent să arate că există ceva: ceea ce se cunoaște și atît cît se cunoaște. Spusa noastră românească, „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, este perfect adevărată în planul gîndirii filozofice. Dacă nu ar exista ordine și ființă, nu s-ar putea încheia o poveste în jurul lor. De vreme ce se povestește despre ele înseamnă că sînt. Iar într-un fel, tot ce se povestește despre ele *este*.

Dar atunci tot ce desfășoară filozofia, cu narațiunile ei, este cu adevărat? Toate basmele acestea ale istoriei filozofiei sînt de luat drept ceea ce se dau, ca exprimînd și realul? Într-un sens, oricît de straniu ar părea lucrul, așa va trebui să fie; iar Hegel a arătat bine, în *Prelegerile* sale, că toate aceste viziuni sistematice țin laolaltă, într-o istorie a spiritului. Într-adevăr, chiar din perspectiva noastră, toate ne-au apărut că istorisesc, în ultima instanță, același lucru, felul cum particularul *este* universal; firește, „toate“, în măsura în care vor să se ridice pînă la rangul de filozofie și nu rămîn dualisme de pildă, adică simple „concepții despre lume“. Pentru idealismul german, de asemenea, în orice gîndire speculativă autentică se manifestă un același lucru, identitatea dintre rațiune și ființă. Prin urmare, nu e chiar atît de scandalos de spus în materie de filozofie: dacă n-ar fi nu s-ar povesti — de vreme ce e vorba peste tot despre aceeași poveste.

Reluînd însă, pe registrul filozofic pur, pe „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, regăsim modalitatea permanentă a filozofiei ființei, care este *argumentul ontologic*. Cercul din filozofia ființei este, în felul său, însuși argumentul ontologic. Oricît de compromis ar apărea acest argument, în ultimă instanță cu critica atît de categorică a lui Kant, va trebui să spunem — de astă dată iarăși împreună cu Hegel — că pe el trebuie să se sprijine, pînă la urmă, gîndirea filozofică.

*

Argumentul ontologic afirmă că, dintre toate conceptele, cel de ființă (de ființă desăvîrșită, se spune din primul moment) este cel care implică neapărat și ființarea. Natura ființei ar face ca ființa să fie; în înțelesul ei este cuprinsă nota ființării. Nu poți avea conceptul de om fără a avea în chip necesar nota raționalității; omul poate să nu existe, dar dacă este, așa este el, rațional. Nu poți avea conceptul de zeitate fără să ai în el nota nemuririi; în fapt, zeitățile nu ființează, dar dacă ar fi, așa ar trebui să fie, nemuritoare. Conceptul de ființă, la rîndul său, implică ființarea. Nu poți avea conceptul de ființă fără ca el să fie ființător. („Eu sînt cel ce sînt, sînt cel ce sînt ființător“, era locul cunoscut de care aminteam mai sus ca expri-

mînd judecata absolută și categoria autonomiei.) Dintre toate înțelesurile sau conceptele gîndirii, el e singurul care, de vreme ce este gîndit, *are* ființă. Nu poți spune ca la zeitate: dacă ar fi. Ci așa este ființa, ca ființînd. Felul ei de a fi gîndită e de a fi realizată. Toate celelalte concepte sînt ceva și au *în plus* ființarea, cînd o au. Ființa, însă, nu este fără ființare. Dacă nu e ființătoare înseamnă că nu ai conceptul corect de ființă, că nu gîndești așa cum este. E ca și cum ai gîndi omul fără raționalitate, sau zeitatea fără nemurire: nu le gîndești pe acestea, în fapt. Deci: dacă n-ar fi nu s-ar povesti — acesta este argumentul ontologic. De vreme ce se povestește, este. De vreme ce ai conceptul de ființă, ea este.

Numai că — iar aci gîndirea filozofică de astăzi poate veni să facă într-adevăr utilizabil argumentul ontologic — ceea ce gîndești nu trebuie să fie conceptul de ființă desăvîrșită, cum vrea argumentul clasic, ci cel de ființă (sau echivalentul lui), cum vom vedea îndată. Gîndirea teologică, în sînul căreia apărea întîi argumentul ontologic, nu-și punea problema ființei ca ființă, în puritatea ei, ci privea ființarea doar ca un atribut al divinității, voind să arate că divinitatea ființează. Argumentul ontologic suna astfel: în conceptul de „ființă” desăvîrșită (dar unde *nu* ființa interesa, de vreme ce putea fi alt termen de ordinul generalității ei, de pildă, „realitate desăvîrșită”) intră ca o notă de desăvîrșire și faptul de a fi. Deci *desăvîrșirea* o interesa. Dacă concepem ceva ca desăvîrșit, spune argumentul ontologic, ca avînd toate „calitățile”, trebuie s-o aibă și pe cea de a fi. Aceasta înseamnă: 1) că gîndim în chip exhaustiv realitatea desăvîrșită 2) că ființa — respectiv atributul ei esențial, ființarea — nu poate lipsi din acest ansamblu. Nu e gîndită în ea însăși ca necesară, dar e „întîlnită” cu necesitate, de vreme ce pui întreg ansamblul calităților din care ființarea face și ea parte.

Sub forma aceasta, deci, argumentul ontologic nu ni se pare utilizabil; și el nu este cu adevărat „ontologic”, în al doilea rînd.

Într-adevăr, argumentul acesta presupune că mintea are un concept, cel de desăvîrșire, ba încă cel de desăvîrșire în sensul comprehensiv, care cuprinde toate notele desăvîrșirii, deci și ființarea. În fapt, cugetul nostru nu poate avea un asemenea concept; acesta e un simplu ideal, o năzuință de cunoaștere și atîta tot. Întreaga teologie negativă vine să arate tocmai că inteligența umană nu are înțelesul desăvîrșirii. Cît despre înțelesul unei desăvîrșiri de comprehensiune, prin enumerarea tuturor desăvîrșirilor, intelectul nostru îl are tot atît de puțin pe cît are conceptul pozitiv al unui infinit de comprehensiune. Iar o a treia dovadă că nu putem avea conceptul realității desăvîrșite, cum vrea argumentul ontologic clasic, o poate da tocmai nota ființării; argumentul ontologic obișnuit

enumeră printre desăvîrșirile pe care trebuie să le aibă divinitatea și faptul de a ființa. Dar ce este ființarea, pentru intelectul uman? Este cu adevărat o stare de desăvîrșire? Putem noi concepe ființarea în desăvîrșirea ei? Nu o socotim tocmai ca o formă inferioară, ca o nedesăvîrșire, „cădere în lume“, fiind o adevărată problemă deschisă, pentru cugetul nostru, să închipuie cum poate ființa absolutul fără să degradeze?

Prin urmare, argumentul ontologic nu e utilizabil în formă clasică, pentru că implică un concept de desăvîrșire pe care nu-l putem avea în chip pozitiv. Și de altfel, — iar aci trecem la al doilea punct — este el cu adevărat argument *ontologic*, în forma aceasta? El se preocupă de divinitate și atributele ei, nu de ființă, găsind, cum am văzut, ființarea ca o simplă notă în comprehensiunea conceptului de divinitate. Un adevărat argument ontologic însă ar trebui să se oprească în chip exclusiv asupra ființei. Firește, cel medieval era argument pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu; deci nu se putea cere altceva decît face. Dar semnificația filozofică pe care o desprinde gîndirea ulterioară prin acest argument face ca centrul lui de greutate să se deplaseze: el nu mai trebuie să fie argument pentru conceptul de divinitate, ci pentru cel de ființă. Să fie argument ontologic pur, nu teologal ontologic.

Părăsind deci argumentul ontologic în forma lui clasică, să luăm conceptul de ființă în el însuși, nu cel de ființă desăvîrșită. Un autentic argument ontologic ar căuta să stabilească necesitatea ființării, prin simpla gîndire a conceptului de ființă. Ființa *este* cu necesitate. De vreme ce e gîndită, ea este. Dar aceasta este tocmai gîndirea eleată. Argumentul ontologic, sub forma lui pură, a fost folosit cu mult înainte de a lua haina teologală. Dacă însă recunoaștem argumentul ontologic în gîndirea eleată, atunci din nou îi dăm o formă care să-l facă inutilizabil. În speță, sfîrșim la un impas similar cu cel la care ne ducea forma lui teologală. Într-adevăr, deși de astă dată, cu gîndirea eleată, nu mai este în joc ființa perfectă, ca divinitate, ci ființa pur și simplu, pînă la urmă ființa aceasta se va dovedi și ea perfectă, chiar dacă nu va mai purta numele divinității. Ființa prin ea însăși este desăvîrșire — aci duce eleatismul. Nu mai e de astă dată o desăvîrșire comprehensivă, o totalizare de desăvîrșiri; dar prin ea însăși e sortită să aibă atribute absolute; să fie fără început și fără de încetare, deci să fie veșnică; să fie fără posibilitate de corupere, deci incoruptibilă; să fie fără pluralitate, deci una. La ce ducea un asemenea concept de ființă? S-a arătat pe drept cuvînt: la un alt fel de teologie negativă. Argumentul ontologic al eleatismului „reușea“ atît de bine, încît făcea ființa să fie dincolo de

măsura înțelegerii omenеști. Nu se putea face astfel decît: fie slăvire a ființei inefabile, fie simplă proclamare tautologică a ei: Unul este, sau Unule, Unule... în felul eleatului pe care îl menționează o anecdotă a istoriei.

Așadar nici sub forma sa pură, argumentul ontologic nu pare cu adevărat utilizabil. Ceea ce complică lucrurile și aci este caracterul desăvîrșirii. Este, fără îndoială, în conceptul de ființă, o tendință specifică de a fi dusă pînă la capăt, pînă la desăvîrșire. De aceea se și putea căuta desăvîrșirea ființei în divinitate. Ființa apare de la început ca o calitate (cum e și la Hegel); ea este, într-un sens, la greci cel puțin, calitate prin excelență, binele. A fi un lucru bun, o vedeam, însemna a avea un plus de ființă. Așa fiind, ea alunecă în chip firesc spre idealizare. Dar ispita aceasta este legitimă doar la *capătul* filozofiei. Nu se poate începe, nici gîndi cu ea. Un argument ontologic care proiectează de la început ființa în absolutul ei nu mai este argument, adică desfășurare de idei: este ipostazare ontologică. Ființa nu poate fi gîndită în desăvîrșirea ei. Dacă doar divinitatea *este* cu necesitate, sau doar ființa desăvîrșită, atunci lumii nu-i rămîne decît să nu fie; să fie părelnicie, ca la Parmenide.

Și totuși, pentru și în lumea aceasta se pune problema ființei. De aceea, argumentul ontologic, spre a sluji într-adevăr gîndirea filozofică, trebuie readus la nivelul *acestei* lumi. Dincolo de forma lui clasică, teologizantă, și de cea eleată, riguros dar inefficient filozofică, argumentul ontologic trebuie să ia o a treia formă, care să facă din el un progres de gîndire și nu o nobilă interdicție a ei. Iar în lumina celor de mai sus, ni se pare că el poate lua această de *a treia formă*. Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gîndirea noastră, că este numai o *temă*, și anume tema prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. Nu gîndim ființa, ci doar devenirea întru ființă. *Este* deci tot ce are devenirea întru ființă. Căci ființa nu este un dat, cu atît mai puțin unul desăvîrșit, ci tocmai o temă. O gîndim înăuntrul tematicului și o realizăm prin modul tematicului. Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii întru ființă *este* devenire întru ființă.

Dar — și aci e toată problema — cum se poate face trecerea de la conștiința unui lucru la existența lui? În argumentul ontologic obișnuit, trecerea aceasta părea posibilă în măsura în care, în esența gîndită a ceva, era cuprinsă în chip necesar nota existenței. Ceva exista deci cu necesitate „logică”. Dar o asemenea esență nu putea fi gîndită în chip pozitiv, de vreme ce și într-un caz și într-altul se

ajungea la ceva desăvârșit. Acum însă nu mai e vorba de ceva desăvârșit, nu mai e vorba nici măcar de un lucru determinat care să existe cu necesitate, ci de o stare; în sfârșit, nu mai e vorba nici chiar de simplă gândire, concept, ci de *conștiința* unei stări. Iar sortii de existență sînt atunci alții. Dacă gîndești un lucru, dacă concepi ceva anumit, critica lui Kant cu o sută de taleri gîndiți, care nu sînt și o sută de taleri reali, ar putea, deși destul de grosolană, să fie nimerită. Dar devenirea întru ființă nu e un lucru, ci o stare; și nu e gîndită ca o esență conceptuală, ci e cel mult esențializare a devenirii. De ce, chiar sub această formă, ea să existe în chip necesar? De ce nu s-ar putea să fie conștiință a „devenirii întru ființă”, întîmplată undeva, într-un Olimp oarecare? De ce să nu fie conștiință despre?

Pentru că e cu adevărat conștiință și nu simplă cunoștință, luare de act, pentru că e conștiință a devenirii, iar nu conștiință a devenitului în altă parte. Conștiința devenirii întru ființă (rațiunea) *este* devenire conștientă întru ființă; rațiunea, o dată obținută, înființează. E destul să știi binele ca să-l faci, spuneau anticii. E *destul să apară rațiunea ca ființa să se ivească*.

Să rînduim, pe cît putem, lucrurile, spre a vedea cum se face intrarea aceasta în ființă, așadar cum se va adevăra argumentul ontologic. Treptele care duc de la fire la ființă, respectiv de la devenire întru devenire la devenirea întru ființă, ar putea fi cele ce urmează.

DEVENIREA ÎNTRU DEVENIRE

1. *Devenirea întru devenire lipsită de conștiință*. Este firea propriu-zisă, procesiunea oarbă a firii, cu devenirea de la organism individual, prin maturizare, la roadă, apoi la rod și sămînță, spre a duce la alt organism, care să rodească mai departe. Doar într-un sens larg poate fi cuprinsă, în această devenire fără de conștiință, și natura anorganică, privită fiind drept o corupțiune neîncetată, o lentă schimbare și alterare fără de capăt. Numai că natura anorganică este în devenire o dată pentru totdeauna, într-o devenire blocată, iar nu în devenirea întru devenire propriu-zisă; e generație și corupție, cum voia gîndirea antică, printr-un *singur* act de naștere, iar nu, ca la natura organică, prin încheierea unui ciclu de viață și redeschiderea lui cu altă naștere.

Deasupra acestei devenirii fără de conștiință este de pus:

2. *Devenirea întru devenire cu conștiință subiectivă*. Este treapta pe care o atinge viața animală și de la care pleacă ființa umană. Caracteristic, pe treapta aceasta, stă poate faptul că, pe planul infe-

rior pe care sînt încă lucrurile, conștiința e confundată cu cunoștința. Întotdeauna cunoștința este dublată de conștiință, așa cum conștiința de ceva e dublată la om de conștiința (surdă ori nu) de sine. Nu poți cunoaște fără conștiința că cunoști, și, în ultimă instanță, conștiința de ceva va fi una de sine. Conștiința de sine e confundată însă, pe treapta pe care sîntem, cu cunoștința. Totul se petrece înăuntrul unei subiectivități care raportează la sine, ca un termen favorabil sau dăunător, tot ce „știe” cu privire la altceva decît sine. Acest altceva nu are existență proprie: e amalgamat cu sinele subiectivității elementare.

3. *Devenirea întru devenire însoțită de conștiința obiectivă.* Acum intrăm, propriu vorbind, în împărăția omului. De astă dată, cunoștința, deși încă dublată de conștiință, este cunoștința a lucrurilor ele însele. Caracteristic este deci că acum cunoștința se deosebește de conștiință și deosebește lucrurile. Conștiința de ceva poate să nu fie cu adevărat cunoștință deplină a acelui lucru, dar ea nu se va mai împleni de la început cu conștiința de sine. Eu sînt eu și lumea e lume. Ba chiar lumea este într-atît de mult ea însăși — obiectivitatea este atît de departe dusă — încît pînă la urmă, pe această treaptă, chiar conștiința de sine devine conștiință *obiectivă* de sine. Ea își apare singură ca ivindu-se înăuntrul devenirii lumii, produsă fiind ea însăși la un moment dat al acestei devenirii. Este, de pildă, conștiința devenirii istorice în care se așază ființa umană, conștiința omului că e o simplă individualitate înăuntrul unui ansamblu obiectiv, care-l face să fie ce este. Cu o asemenea conștiință obiectivă, devenirea întru devenire atinge treapta ei de sus. Totul este înăuntrul ei. Totul, chiar și conștiința, este devenit al ei.

Aceasta este poate, din perspectiva strictă a devenirii, caracteristica celor trei momente schițate pînă acum: înăuntrul devenirii întru devenire nu există conștiință a devenirii, ci doar a *devenitului*. Faptul e de la sine înțeles pentru prima devenire, cea a firii, unde, neexistînd devenire însoțită de conștiință, orice luare de cunoștință din afară asupra devenirii va fi asupra devenitului înăuntrul firii. Dar la fel este și pe celelalte două trepte. Conștiința subiectivă ce poate însoți devenirea este conștiință a devenitului înăuntrul unei subiectivități: e de pildă foamea proprie de careiei cunoștință; (iar pe această treaptă se poate la fel de bine spune: de careiei conștiință); sau frica, sau erosul. Procesul devenirii *a avut* loc, iar conștiința la care te ridici acum este conștiința procesului acestuia desfășurat, încheiat într-un fel și ajuns el singur la o „expresie de conștiință”. La fel se întîmplă și în momentul al treilea: conștiința obiectivă a devenirii întru devenire e conștiința celor de-

venite înăuntrul acestei desfășurări. Datorită conștiinței obiectiveiei acum cunoștință — ca un act distinct — de procesul devenirii care a avut loc în sînul lumii din afară; și tocmai pentru că această lume apare ca una din afară, ea nu poate oferi decît devenituri, pentru o conștiință ce are pe deplin înțelesul distanței dintre subiect și ce se întîmplă în lumea obiectului.

Peste tot este deci vorba de devenituri și de cunoștințe, de luarea de act asupra lor. Chiar dacă devenitul intră mai departe în devenire, cunoștința pe care o ai, pe fiecare din aceste trei trepte, este a unui dat; un dat căruia i se poate adăuga ceva, dar un întreg, nu ceva ce abia acum se întregeste. Iar expresia superioară a devenitului — și în felul acesta a devenirii întru devenire — ne-a apărut a fi cunoștința de sine, pe care o ia, în chip obiectiv, conștiința de sine, care sfîrșește prin a se înregistra și pe ea însăși ca un devenit în sînul devenirii, al celei cosmice, organice, istorice. Ființa umană, cu rațiunea ei cu tot, își apare ca un produs între produse, avînd cel mult cunoașterea productivității, nu însă și conștiința consubstanțialității cu ea.

Nu e posibil mai mult decît atît? Nu îi e dat ființei umane și altceva decît o conștiință a devenitului? Dar conștiința *devenirii*, adică a procesualității, iar nu doar a procesului întîmplat, s-ar putea să fie tocmai măsura omenescului: conștiința temporalității, ca a împlinirii în timp, a ieșirii din necesitate și a intrării în cîmpul libertății, conștiința desfășurării de sine, organizate, a rațiunii. Dacă omul este om, trebuie să existe și o conștiință a devenirii.

De ce tip ar apărea ea? Opoziția ei față de conștiința devenitului se reflectează cel mai bine în cele două conștiințe ale infinității, pe care le are gîndirea noastră. Prima — și aceasta corespunde conștiinței devenitului — e conștiința unui finit ce se neagă neînterupt și se reface neînterupt; deci este mai mult conștiința finitului care totuși nu poate rămîne finit. Finitul și devenitul trimit dincolo de ele, către alt finit și devenit, dacă nu către propria lor soluție. Infinitatea e aci imposibilitatea, de ultimă instanță a finitului, de a rămîne finit. Dar pînă atunci el este finit. Conștiința infinitului (ca și a devenitului) nu transfigurează întregul real; doar undeva, la granița lui, îi aduce o instabilitate, care-l va desființa ca finit, dar nu-l va reface de astă dată ca infinit.

Alături de acest infinit al gîndirii finitiste, trebuie gîndit infinitul care este infinit în întregul lui, adică oriunde și de fiecare dată. Adevărata acțiune a infinității e cea care se manifestă peste tot (așa cum devenirea trebuie să se pătreze peste tot). Deosebirea dintre cele două infinituri este, în ultimă instanță: la primul, finitul e afir-

mativ, infinitatea e negativă; la al doilea — și el e infinitul propriu-zis — finitul e negație, iar infinitatea e cu adevărat afirmație. (Infinitul intelectului și cel al rațiunii, le numea Hegel. În schimb un Goethe nu-l va înregistra decît pe primul.*)

La fel ne apare acum devenirea; și poate că cele două infinituri sînt solidare cu cele două deveniri. Devenirea era de devenituri, în fiecare din cele trei tipuri ale devenirii întru devenire: devenitul putea intra din nou în devenire, adică putea fi dus mai departe și el, dar era înregistrat ca devenit de fiecare dată. Nu vom avea atunci nicăieri conștiința *devenirii*? Și nu trebuie să trecem dincolo de devenirea întru devenire spre a o avea? — Așa ajungem la o nouă treaptă a realității, cea mai ridicată a ei: devenirea întru ființă.

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Ființa este cea care face ca devenirea să fie cu adevărat devenire, în fiecare moment al ei. Întru ființă fiind, devenirea nu e niciodată încheiată, nu e pe nici o treaptă devenit, ci e deschidere sta-tornică. Infinitul era coprezent în fiecare din momentele lui, în cazul celui de-al doilea tip. Așa este acum ființa, cu cercul ei, coprezentă fiecărui moment de pe linia devenirii.

Singură ființa reușește să dea sens deplin devenirii. Numai conștiința ființei poate da o adevărată conștiință a devenirii și numai un existent care are această conștiință a ființei e în stare s-o aibă și pe cea de-a doua. Dacă deci omul este, ființa este; nu în sensul că omul mărturisește de realitatea prestabilită, imuabilă a ființei, ci în sensul că, prin conștiința ființei pe care o are, se realizează o conștiință a devenirii, care trece în devenire conștientă. Așa putem deci spune: conștiința devenirii întru ființă *este* devenire conștientă întru ființă.

Conștiința subiectivă reducea totul la sinele imediat, sinele acela dinainte de deosebirea sa de lume, și de obiect, unificînd orice cunoștință cu o conștiință. Conștiința obiectivă, în schimb, deosebea între un plan al subiectului și unul al obiectului, în așa fel încît nu mai putea găsi unitatea lor, ci în cel mai bun caz primatul unui plan, cel al obiectivității; iar în perspectiva unei asemenea conștiințe obiective, conștiința propriu-zisă devenea altceva decît cunoștință. Acum, cu devenirea întru ființă, conștiința absolută reunește

* *Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh ins Endliche nach allen Seiten.* („Vrei să pășești în infinit? Mergi în finit, în toate părțile.”)

cele două planuri. Nu mai sînt în joc un subiect și un obiect, ci e un singur termen, cum spune astăzi chiar știința, un subiect-obiect. Iar cunoștința este iarăși conștiință; nu însă pe planul indistinției subiective, ci cu maturitatea unei conștiințe care „s-a pierdut în lume” și reușește după aceea să se regăsească *purtînd cu ea lumea*.

Așa s-a vroit „unitatea sintetică originară” a lui Kant, și de aceea cu ea se deschide un mare capitol al filozofiei, filozofia spiritului, sortită să regăsească filozofia în plinătatea ei. „Eu gîndesc” (unitatea sintetică) nu este numai conștiință subiectivă; este și condiție de posibilitate a obiectului; este, cum s-a exprimat Kant în ediția I a *Criticii rațiunii pure*, momentul de „afinitate” a lucrurilor. Prin el se realizează un subiect-obiect de tip exemplar, a cărui adîncire va însemna idealismul german însuși. Pe modelul lui va fi permanent gîndită o conștiință absolută, care, fiind de sine, este în același timp și a lumii: este ansamblul de forme, structuri și legi posibile ale lumii.

Cu devenirea întru ființă am ajuns, pe alte căi decît ale idealismului, la treapta sinelui care este. Dar acum știm ce înseamnă „este”: nu înseamnă Dumnezeu este, lumea este, ceva este; nici măcar totul este; ci înseamnă o subiectivitate (sinea) înțeleasă ca obiectivitate. Aceasta nu vrea să spună, firește, că numai omul are parte de ființă; dar omul are poziția privilegiată a celui care poate dialoga cu tot ce „este”. Orice ar fi, alt om, altă realitate cu sens, altă ordine decît a omului, acestuia îi e dat să poată înțelege ceea ce este pe modelul său de a fi, prin realizarea de sine a rațiunii. Tot ce *este* înseamnă o concentrație rațională, în act; un nucleu de raționalitate, care e și de realitate.

Acesta ne pare a fi, „corectat”, argumentul ontologic. Corectarea a trebuit să fie făcută în trei privințe, schimbîndu-se total înfățișarea, dăr nu și natura argumentului ontologic. Nu mai era vorba de conceput ceva desăvîrșit, de vreme ce desăvîrșirea nu poate fi concepută; nici ceva determinat, de vreme ce, determinat fiind, ceva este doar el însuși; iar, în al treilea rînd, conceptul despre ceva trebuie să facă loc (în cazul omului) conștiinței a ceva, sau cunoștința să redevină conștiință de sine. Singură conștiința devenirii întru ființă, cu exercițiul ei, răspunde acestor trei condițiuni ale argumentului ontologic. Ea nu pune de-a dreptul ideea unei ființe desăvîrșite, dar pune totuși tema ființei sub forma devenirii întru ea; nu instituie ceva determinat, căci este în joc un simplu proces, care tinde să se închege întru ființă; și nu obiectivează acest proces într-un produs inteligibil, ci îl subiectivează într-o concentrare de sine, care la om e conștiința rațională. Dar așa fiind, argumentul ontologic

funcționează și mai departe; ba poate doar acum funcționează cu adevărat. El spune: prin simplul fapt că ai conștiința (dincolo de om ar putea fi: controlul) devenirii întru ființă, te angajezi (conștient la om) în această devenire. În momentul în care apare pe lume un „real” cum e cel uman, care să aibă conștiința devenirii întru ființă, atunci apare și ființa. Conștiința devenirii celei bune *este* devenire bună. Omul nu e pur și simplu aruncat-în-lume (iarăși un fel greșit de a înțelege existențialismul, adică de a nu ști ce este un „existențial”, o categorie); la fel de bine s-ar putea spune că lumea e aruncată în om. Sau atunci, omul e aruncat într-o lume, a firii, și aduce o a doua, a ființei. El nu apare deci ca un străin care ar putea foarte bine lipsi lumii acesteia.

Însemnătatea — aproape gravitatea metafizică — a argumentului ontologic, ceea ce face din el o piesă de neînlocuit a gândirii filozofice, rezidă tocmai în sudura pe care o face între om și lume, legând necesar cunoașterea sau conștiința umană de ființarea lumii. Prin acest argument, în primul rînd, încetează filozofia să fie o încercare despre... Ea nu e *despre* cercul ființei, ci e cercul ființei înseși, înțeleasă ca *sophia*; ea nu e iarăși un simplu fel de a privi realul, o simplă atitudine față de real (de viață, de împrejurări, destin), ci e o modalitate superioară a realului însuși. Raționalul este realul — de astă dată în sensul că rațiunea este cu adevărat.

Căci într-adevăr, ce este conștiința devenirii întru ființă, prin care se întemeiază filozofia? De cîteva ori mai sus i-am și dat numele adevărat: rațiune. Este prea puțin să definești rațiunea, cum se face de obicei, ca facultate de a gândi unitatea în pluralitate. O asemenea definiție are în primul rînd neajunsul că nu desprinde rațiunea de intelect; și, în al doilea rînd, că este supărător de formală. Chiar așa fiind, ea încă este cuprinsă în definiția noastră: conștiința devenirii întru ființă este din plin conștiință a pluralității devenirii în unitatea ființei. Dar definiția e insuficientă și, de aceea, filozofia a căutat statornic mai mult. Este însă iarăși prea puțin, poate, să definești rațiunea, cum face uneori Hegel (*Die philosophische Propädeutik*, ed. Glöckner, vol. III, p. 111, „Zweiter Kursus”), drept: „Suprema unire dintre conștiință și conștiință de sine, sau dintre știința despre un obiect și știința despre sine”. Conștiința devenirii întru ființă o include și pe ea, cum am văzut; căci pe treapta ultimă, unde apăsarea în sfîrșit conștiința devenirii întru ființă, conștiința de sine trebuie să se confunde din nou cu cunoștința de altceva, dar acum nu înăuntrul unei subiectivități de conștiință, ci în sensul unității conștiinței cu lumea; adică așa cum vrea Hegel. Numai că el definește astfel rațiunea printr-un aspect *însoțitor* al ei.

Ni s-a părut și aci firesc ca devenirea întru ființă să ducă la o conștiință „absolută” și să se lase permanent însoțită de o asemenea conștiință. Rațiunea însă este mai mult decât identitatea dintre conștiință și conștiința de sine; așa cum, împotriva definiției curente, ea ne apare ca fiind mai mult decât o facultate formală, o putem privi acum drept mai mult decât o facultate infra-umană și în orice caz infra-conștiințială. Avantajul definiției ce sugerăm pentru rațiune este astfel de a fi mai puțin o transcriere a ce se întâmplă în conștiință, cât a ceea ce are loc prin ea. Conștiința (ca și orice concentrare rațională, la lucruri) apare acum ca avînd o față ontologică. Cu ea, lumea nu are un simplu fel de a se reflecta, ci posedă un mijloc de a se potența în ființa ei. Rațiunea face să fie ființă, dar și mai multă ființă pe lume. Ea înființează în sînul lumii.

Într-adevăr, înțeleasă drept conștiință a devenirii întru ființă la om, rațiunea te face să devii conștient întru ființă, adică să trăiești „rațional”. Ce spune astfel argumentul ontologic? Că de îndată ce apare pe lume un real înzestrat cu rațiune, se instituie și ființa, în măsura în care se înfăptuiește astfel o devenire rațională întru ființă.* Rațiunea trimite necesar la „realizare”. Ea nu lasă lumea în pace, nu te lasă în pace. Conștiința devenirii este o conștiință organizată, iar organizarea devenirii înseamnă tocmai angajarea ei în ființă. Comandamentul rațiunii nu e: lasă ca lucrurile să fie, reflectă-le, primește în perfectă neutralitate înțelesul lor, ci este: fă astfel încît lucrurile să fie. Ființa este în facere și este ea însăși facere. Dar facere prin rațiune, adică fără desfacere.

Ajunși aci, la înțelegerea conștiinței devenirii întru ființă ca rațiune și la punerea devenirii conștiente întru ființă ca desfășurare rațională, sîntem acum în măsură să ilustrăm devenirea întru ființă prin modurile ei caracteristice, care ar putea fi socotite tot atîtea trepte ale ei, cum era în cazul devenirii întru devenire. Ni se va părea că regăsim aci subiectivul (de astă dată doar uman), obiectivul și absolutul filozofiei germane; dar acum, nu împărțite între devenire întru devenire, de o parte, și devenire întru ființă, de alta, ci înăuntrul ultimei modalități doar. Iar întrucît aceasta are un caracter absolut, e ca și cum ar exista un subiectiv uman al absolutului, un obiectiv uman al lui, ba chiar — nu ne vom teme să folosim o expresie pe care filozofia germană a folosit-o — un absolut uman al absolutului. O a patra treaptă, dincolo de uman, va întregi înțelesul ființei.

* Înainte de apariția ființei raționale, realitatea era blocată; existența era neîmplinită. Nu era „ființă”.

1. *Există o treaptă subiectivă a devenirii întru ființă și deci, întrucît conștiința acesteia este rațiunea, există o formă subiectivă de a duce prin rațiune la ființă.* Umanitatea cunoaște în fiecare ceas și poate cu fiecare *îns* al ei — dar fără rezultat, decît de excepție — o asemenea strădanie, orice viață de om nefiind decît această năzuință către ființă prin rațiune, pe măsura acelei vieți. Fiecare *îns* vrea să trăiască „rațional”. Sinele imediat tinde, chiar fără a se ridica la conștiința unui sine mai adînc, să se desfășoare organizat pe sine, în așa fel încît să subziste întru ființă: să fie, nu doar să devină.

Exemplul prototip al acestei forme subiective de devenire întru ființă, ce solicită pe orice om (chiar atunci cînd acesta trăiește în modurile lui *das Man*) l-a dat, fără îndoială, *Goethe*. În felul său, *Goethe* este omul însuși; de aceea și este el atît de apropiat oricui, exprimînd cu adevărat pe oricine, pînă și ideile și sentimentele lui *das Man*. Dar el este omul însuși în sinele lui particular, în nerepetabilul ființei lui. El este cu adevărat rațiunea în forma ei subiectivă, conștiința absolută sub specia ei particulară. Cu alte cuvinte, este încă persoana-umană, *personalitate*.

Caracteristica persoanei este că încorporează rațiunea, dar nu o gîndește cu adevărat. Dacă ar gîndi-o, dacă ar avea conștiința ei filozofică, atunci n-ar rămîne la simpla treaptă de personalitate, ci s-ar găsi, ca persoană, angajată într-un sine mai adînc decît cel propriu, subiectiv. Dar așa, ea rămîne la sine și se modelează rațional doar pe sine, ca sine imediat. Iar acesta este *Goethe*. El recunoaște deschis că nu are „organul filozofiei”, și lucrul este izbitor de adevărat, oricît vor unii comentatori să-l salveze. O recunoaștere nu cu mai multă amărăciune decît ironie. El nu are organul devenirii întru ființă, adică nu înțelege lumea prin rațiune; o vede prin ochi și o gîndește doar prin intelect. Dar intelectul este numai pe măsura devenirii. Categoriile intelectului, și în ultimă instanță cea a polarității, sînt cele care îl vor ajuta să capteze devenirea; iar gîndirea sa va rămîne la simplă devenire, la firea aceea etern născătoare și pieritoare, care nicăieri nu pare a se închea cu adevărat în ființă; — la fel cum gîndește și umanitatea obișnuită.

Dar neavînd organul devenirii întru ființă, el este totuși în devenire întru ființă. Nu gîndește rațiunea, dar o încorporează. Și iată-l atunci devenind întru sine, în tot ce face. Iată-l desfășurîndu-și viața din ce în ce mai sigur pe sine, asimilînd tot ce are în jurul său, transformînd rațional tot imediatul său, luînd de la toți și nedîndu-se decît pe sine — așa cum a făcut în chip izbitor cu prietenul său *Schiller* — iar pînă la urmă refăcîndu-și viața, refăcîndu-se pe sine întru sine, din propria sa substanță, atunci cînd, la distanță de

cîteva decenii, își reia, în jurnale de călătorie, în romane sau chiar în autobiografie, propria sa viață și o descrie, ideal, „poetizat“, și totuși așa cum a fost. Căci așa a fost ea: idealitate. Conștiința devenirii întru ființă este aci mai puțin o devenire conștientă întru ființă, cît una trăită așa. Lumea nu este, ea devine; dar eu sînt. Iar Goethe *este* cu atîta transfigurare întru ființă a persoanei sale, încît reușește să se idealizeze pînă și în ființa sa fizică. Prezența sa simplă devenise o formă de armonie, care pătrunsese atît de adînc în învelișul său pămîntean, încît Eckermann nu simțea nimic macabru în contemplarea trupului său mort, ci putea exclama: era frumos încă! Devenirea întru ființă, în modul ei subiectiv, nu va obține decît această cucerire, prin viață rațională, a frumuseții pămîntești, în care se oglindește ființa.

2. Există însă o treaptă obiectivă a devenirii întru ființă. Rațiunea depășește acum planul sinelui subiectiv și încearcă să obțină mai mult decît persoana individuală. Ea crede că poate obține sinele adînc, comunitar, în sînul căruia să fie posibile persoanele, ele însele înțelese, de astă dată, cu genericul lor. Într-o privință, din perspectiva umană cel puțin, individualizarea ar putea reprezenta un triumf; dar unul care nu poate fi dus pînă la forme singulare de idealitate, căci atunci calea către unitatea ființei se pierde. Și tocmai aceasta este imputarea dreaptă care se aduce devenirii întru ființă de tip subiectiv: ea obține o lume valabilă, în ea însăși frumoasă, dar închisă. Rațiunea vine să redeschidă calea către ființă și să transforme mersul ca și orb al fiecărei vieți individuale în mers organizat comunitar. Devenirea întru ființă, tocmai pentru că e întru ființa unitară, trebuie să creeze o comunitate de destin „a persoanelor“. Iar expresia rațională a acestei comunități este comunitatea istorică, astăzi statul.

Nu ne vom sfii să-l numim aci la modul obiectiv al devenirii întru ființă. Politicul a fost întotdeauna un moment grav al filozofiei (Platon, Hegel) și el, de altfel, nu are sens decît în filozofic. Regii trebuie să fie filozofi, e o afirmație de stringență: inginerii trebuie să fie matematicieni. Rațiunea se străduie acum, pe această treaptă obiectivă a ei, să în-ființeze atît oameni cît și creații umane care să exprime sinele unei comunități; care să *fie*. Pe plan individual, rațiunea modela o singură existență, pînă la a o ridica la treapta personalității, deci la treapta de prototip; acum ea modelează o întreagă lume de existențe, spre a obține treapta adevărului istoric. Prin rațiune, orice comunitate istorică vrea să se adeverească, să *fie* într-astfel încît umanitatea să se oglindească și eventual să se acopere cu ea. Pentru aceasta și trebuie o devenire conștientă — chiar

dacă acum conștiința nu mai e în fiecare, ci doar în legislator — adică e prefacere organizată întru ființa istorică.

Istoria este deci o adevărată *paideia*, cum voiau anticii: modelare de ființe umane întru ființa lor istorică. Prin istorie, rațiunea nu lasă lumea să fie, ci o *face* să fie. Chiar idealul gol al libertății avea, în fond, această presuposiție, cum că „lăsată să fie“, în așa-zisa libertate a ei, lumea umană reușea să ducă la o împlinire, să se facă pe sine, printr-o aceeași rațiune, activă în fiecare ins al unei comunități. Dar tot Antichitatea a știut că o asemenea formă de guvernare, care purta pe atunci numele restrîns de democrație, este — cum spuneau Platon și Aristotel aproape în aceiași termeni — cea mai puțin proastă dintre formele proaste de guvernare. Guvernarea ideală era cea care își însușea de la început rațiunea, făcînd, iar nu lăsînd lumea să fie; dîndu-i o formă potrivită cu o idee asupra omului și comunității.

În urmărirea acestei idei, cum este, istoria nu va lăsa nici un moment în pace ființa umană, pînă ce nu o va angaja pe calea firii ei adevărate. Iar întrucît conștiința istorică crede a *ști* de la început care anume este direcția ființei istorice, existențele pe care va avea să le modeleze vor trăi într-o lume ca și dinainte dată, în sinul căreia, de la un moment încolo, totul va părea că este repetiție. Și într-adevăr, totul ține atunci de „organizare“, viitorul este preștiut, ceea ce se întîmplă este simplă încorporare a regulii. Conștiința individuală se revoltă adesea împotriva acestor rigori. Dar orice devenire *obiectivă* întru ființă înseamnă constrîngerea rațională a subiectivului de a se pierde ca atare, spre a se regăsi sporit în ființa proprie.

3. Există însă o *treaptă absolută a devenirii întru ființă*, unde nu mai încap constrîngere a subiectivului de către obiectiv, căci de astă dată ele vor fi una. Orice conștiință a devenirii întru ființă ne apăsă ca „absolută“, în sensul că unea conștiința de sine cu conștiința de altceva, adică realiza acel aspect al rațiunii prin care un Hegel definea rațiunea însăși. Dar în timp ce rațiunea, cu caracterul ei absolut, se realiza din nou pe o treaptă subiectivă, în cazul conștiinței individuale, ea ajungea la una obiectivă în cazul celei istorice. Nu se va realiza și acum o identificare a subiectivului cu obiectivul? Absolutul rațiunii poate fi la rîndul său realizat în chip absolut; nu înăuntrul unei singure existențe individuale, nici înăuntrul unei comunități istorice, ci înăuntrul umanului însuși: și este modalitatea religiei în trecut, astăzi, *conștiința solidarității planetare*.

Prin cîte o religie în trecut, rațiunea, devenită acum logos, modela și tindea să „salveze“, nu o singură ființă, nu o singură comu-

nitare, ci umanul. Tindea să scoată umanul din condiția lui de înstrăinare față de ființă. Dacă devenirea întru ființă era izbitoare undeva, pe plan uman, atunci fără îndoială că era în acea comportare. „Setea de absolut“, atât de frecventă și universală, încît apare — poate și mai limpede — chiar la omul prealfabetic, nu exprimă altă nevoie spirituală a ființei umane decît devenirea întru ființă, care e în definitiv nevoia hotărîtoare, miezul ființei umane. O asemenea nevoie răzbate adesea atât de nestăvilit — fără stavila culturii, a educației raționale — încît pare să ia forme antiraționale, ba uneori chiar își afirmă ostilitatea față de rațiune. De aci opoziția dintre credință și rațiune, pe care oamenii credinței o proclamă doar uneori, și cei ce se închipuie a fi ai rațiunii o afirmă întotdeauna. Ce este atunci omul: ființă care crede sau ființă înzestrată cu rațiune?

În realitate, opoziția dintre credință și rațiune se petrecea doar pe un nivel inferior, acolo unde se proclamă și mențin atîtea alte opoziții, caduce totuși. *Tocmai* pentru că omul e ființă rațională, el avea pe atunci credință. *Tocmai* pentru că este definit prin „conștiința devenirii întru ființă“, omul avea, în trecut, această sete religioasă de absolut, care nu era decît setea devenirii întru ființă. Rațiunea este omul însuși, în posibilitatea lui de a realiza și de a încorpora valori, iar omul credinței nu făcea în ultimă instanță nici el altceva. S-a mers pînă la excesul de a spune că omul credinței ar fi mai „rațional“ decît omul de știință, de pildă. Căci pentru acesta din urmă, rațiunea se reduce la cunoaștere și rămîne deci simplu intelect, pe cînd omul credinței trebuie să trăiască în același timp sub cunoaștere și conștiință de sine, fiind într-o devenire conștientă, *rațională*. Rațiunea nu se poate reduce la un fel de a pune ordine în lucruri, cum o aminteam; ea vrea și trebuie să fie un fel de a se pune pe sine, ca purtător al lucrurilor, în ordine.

Iar de astă dată este în joc nu sinele subiectiv, nu cel obiectiv, ci sinele absolut. (Rațiunea, cu caracterul ei absolut, se exercită acum în planul absolutului uman.) O singură ființă „rațională“ poate redresa, cu devenirea ei rațională întru ființă, tot restul. Un singur om putea „salva“, sau ajuta să se salveze, pe toți ceilalți. Goethe nu putea să se împlinească decît pe sine; și împlinirea sa e *frumoasă* tocmai pentru că e nerepetabilă, neimitabilă, limitată în fond (frumosul fiind „înfinitatea în finit“). Comunitatea istorică tindea să ducă la împlinire, adică să modeleze în sensul ființei istorice, existențele din cuprinsul ei, și doar printr-o lărgire ideală de sine putea ea aspira să cuprindă întregul uman. În adevărul rațiunii-credință

însă omul vrea să fie de la început umanul însuși. Unul singur poate plăti pentru toți și tot.

S-a ridicat astfel cu adevărat la altă treaptă umanitatea? S-a angajat ea într-astfel în ființă încît totul să fie dinainte făcut? Credința nu poate spune aceasta. Atunci este totul de luat de la început? Nu, căci ea pretinde a fi dat omului *calea* angajării în ființă (*Tao*, la chinezi). Iar atunci credința (în fond, rațiunea ce se ignoră) va deveni o refacere a căii și o modelare a umanului de-a lungul acestei căi, care va fi uncori o „imitație: a prototipului. Această „imitație“, care ține de esența credinciosului, s-a ritualizat, așa cum afirmările logosului au devenit dogmă, materie de credință, stînd acum ca un dat în fața conștiinței credinciosului. Ce este „rațional“ aci? se întreabă, cu libertățile lui, omul modern. Nu este nimic rațional, fi-rește, din perspectiva conștiinței individuale, atîta vreme cît e vorba de simplă imitație, de simplă refacere a unui gest dinainte săvîrșit. Nici înăuntrul comunității politice, insului nu-i puteau apărea raționale o mulțime de comandamente, pînă ce nu se ridica la conștiința obiectivă a legislatorului. De astă dată însă doar înăuntrul conștiinței absolute a umanității va putea fi cu adevărat rațiune. Iar sarcina pe care și-o ia o asemenea credință, de a angaja în ființă întreaga umanitate, tema aceasta a unei universale devenirii într-o ființă, ar putea ea singură arăta că nu despre rațiunea cea de toate zilele este acum vorba, ci despre o rațiune de ordin superior, pe care astăzi umanitatea o caută la nivelul conștiinței planetare.

În cazul logosului religios, dificultatea lui de a păstra o asemănare cu rațiunea curentă, din care de obicei facem criteriul „raționalității“, sporește cu atît mai mult cu cît logoul acela tindea nu numai să dea întregii umanități calea către ființă dar să salveze în felul acesta și natura. Este, cel puțin, interpretarea după care firea ar fi decăzut și ea din condiția ei, o dată cu „căderea“ omului; iar acum urmează să se refacă, pe planul ei, o dată cu refacerea lui. Din perspectiva în care ne-am așezat aci, aceasta înseamnă că nu doar devenirea într-o ființă ar face obiectul credinței, ci și devenirea într-o devenire, adică întreaga natură. Și orice am crede despre rațiunea travestită religios, nu-i putem refuza pathosul universalității, precum și meritul de-a fi reflectat, fie și negativ, toată însemnătatea și unitatea lumii materiale, de la lumină pînă la lutul uman, cu transfigurarea lor rațională. Aceasta însă ne duce la un *al patrulea* tip de devenire într-o ființă.

Este mai mult decît poate fi gîndit? Dar așa vrea, pînă la urmă, gîndirea filozofică însăși. Prin modalitatea ei, rațiunea, conștiința filozofică era în fond activă peste tot, în fiecare din cele trei trepte

de devenire întru ființă, descrise mai sus. Dar ceea ce le poate imputa tuturor conștiința filozofică, desprinsă acum de ele, este că descriu o devenire întru ființă care nu este decît lotul *omului*. Atît împlinirea de tip individual, cît și cea de tip comunitar politic, sau, în sfîrșit, cea de tip religios, privesc toate, în principal, omul. Doar în subsidiar ele pot angaja, în devenirea lor întru ființă, și firea. Un Goethe afirmă că omul — *der schöne Mensch* — este încoronarea firii; și dacă în viziunea sa artistică încoronarea aceasta va fi făcută prin eternul feminin (lucru explicabil, de vreme ce el nu teoretizează decît devenirea întru devenire), în schimb în afirmarea de sine pe care o reprezintă personalitatea sa, adică acolo unde este în joc o adevărată devenire întru ființă, firea proprie va fi încă purtată către o împlinire. Pe de altă parte, în adevărarea istorică a unei comunități, firea este și ea în joc; ea dă condițiunile de afirmare întru ființă a comunității umane, iar în concepțiile politice duse pînă la capăt, natura însăși are de primit acțiunea modelatoare a rațiunii; ea însăși, cum arătam, trebuie transformată în așa fel încît să favorizeze împlinirea comunității. Credința, în sfîrșit, vedeam că-și pune explicit, printr-unele interpretări, problema firii, și poate că în orice viziune lumea aceasta trebuie dusă spre ființă și cu altceva decît cu umanitatea din ea. — Dar dacă firea apare și în cazul celorlalte deveniri întru ființă, ea e doar *indirect* sau ca și de la sine pusă în joc. Prin simplul fapt că se împlinește omul, s-ar împlini, o dată cu el, și firea.

Filozofia este și ea, în felul ei, o știință asupra omului și omenescului. Dar nu devenirea întru ființă a omului ca om va fi obiectul ei, nu simpla personalitate, nu simpla realitate istorică, nu simpla salvare a omenescului. Filozofia urmărește devenirea întru ființă, nu simpla devenire *umană* întru ființă. Ea începe cu omul doar pentru că devenirea întru ființă se ivește prin el, „începe“ ea însăși cu el. Dar, dacă prin filozofie omul dezvăluie ființa pe lume, el o dezvăluie pentru tot ce este. Rațiunea filozofiei, deci, nu dă doar dreptate pretenției absolute a credinței; o extinde dincolo de absolutul uman.

În momentul cînd apare pe lume o ființă înzestrată cu rațiune, iese la lumină și ființa — puteam astfel spune. Dar ce înseamnă „în momentul cînd apare“ ceva? Își e omul un dat în filozofie, așa cum apare ca un dat conștiinței individuale, celei istorice și celei religioase? Filozofia nu poate pleca pur și simplu de la om; trebuie să ajungă și la o Geneză a omului, una care să nu mai prejudice asupra lui, așa cum face cea a religiei, și care să nu mai fie o „istorisire“ a ce s-a întîmplat, ci o construcție a ceea ce trebuie să fie. *Prin* om,

filozofia gîndește umanul dincolo de el. Conștiința devenirii întru ființă, rațiunea, trebuie cu alte cuvinte să dea omului posibilitatea de a concepe o devenire întru ființă care să fie solidară și cu cea umană. Vom căpăta astfel ultima treaptă:

4. *Devenirea întru ființă a rațiunii absolute*, a rațiunii desprinse de înțelesul ei uman.

Este aceasta o exigență gratuită? Dar o asemenea devenire întru ființă e cea pe care a urmărit-o întotdeauna gîndirea filozofică. Aceasta a voit să fie statornic o regăsire organizată a ceea ce este, iar în clipa cînd a ajuns la deplinul înțeles al naturii ei, filozofia s-a numit singură: dialectică. Acesta e cîmpul ei propriu. Pînă acum doar *conștiința* devenirii întru ființă (activă în ins, în cazul comunității sau într-al umanului) era cîmpul ei, așadar rațiunea umană. Acum e în joc *conștiința devenirii întru ființă*, adică dialectica. În acest sens puteam spune că filozofia nu e *decît* dialectică; acea dialectică însă în care categoriile omului sînt și ale lumii.

Înțeleasă ca devenire întru ființă prin excelență, unde subiectivul, obiectivul și absolutul uman nu mai sînt în joc, căci acum rațiunea este căutată în ordinea lumii, dincolo de granițele umanului, dialectica nu pare a fi alta decît este la Hegel; și totul *nu poate rămîne la ceea ce este pentru el*. Ea ar putea mai degrabă să se desfășoare după așezarea categoriilor kantiene: de la *cantitate* la *calitate* și apoi la *relație*. Într-o primă schiță, „lumea” ar începe cu nediferențierea și omogenul cantității, desfășurîndu-se tematic după cercul dialectic al totalității–pluralității–unității–totalității. Totalitatea cantitativă, tema de aci, din grupa întîia, închide însă în ea în același timp *infinitatea și negația* oricărei diferențieri; deci se poate lăsa înglobată de cea de-a doua temă, cea a calității: „infinitatea ce nu poate fi limitată” (sau limitația ce nu limitează), care este peste tot negată și rămîne totuși infinitate. Față de ea, la fel ca în ansamblurile dialectice descrise mai sus, prima temă va deveni adevărata antitemă: ea va fi „negația” (lipsa diferențierii). Căci, din perspectiva calității, totalitatea cantitativă este negația: aci *nu e nimic*; este ceva, dar nu e nicăieri nimic determinat, e cantitate goală. Cu negația, tocmai se deschide triada celui de-al doilea cerc dialectic, desfășurat tematic în întregul său, după cum se știe, ca: ne-limitație, negație, afirmație, ne-limitație. În felul acesta se va putea face trecerea de la lumea omogenului la afirmația *eterogenului*. — La rîndul ei, ne-limitația, această infinitate de tip calitativ, întrucît e infinitate de eterogenitate, de diferențiere, exprimă fie o formă de coexistență, fie un lanț de infinită condiționare a momentului dinăuntrul ei; deci poate duce la relație și, ca heteronomie, se poate lăsa

înglobată de categoria autonomiei, tema din grupa relației. Iar față de această temă, ea va funcționa ca o antitemă (heteronomie, lanț causal infinit); va deveni cauzalitatea care deschide cel de-al treilea cerc dialectic: autonomie-cauzalitate-inherență-autonomie.

Începînd dialectic ar putea fi deci (cu o justificare, bineînțeles, a „începutului”, la fel cum era dator să facă Hegel în *Logica* sa):

Cercul întâi

Temă: Totalitate
Antitemă: Pluralitate

Cercul al doilea

Teză: Unitate
Temă: Totalitate = Antitemă: Pluralitate
cantitativă

Temă: Ne-limitație
Antitemă: Negație

Teză: Afirmație
Temă: Ne-limitație = calitativă

Cercul al treilea

Temă: Autonomie
Antitemă: Cauzalitate (lanț causal)
Teză: Inherență
Temă: Autonomie

Abia acum, ajunsă la autonomie, dialectica ar întîlni relația cu sine, conștiința de sine, sinele, adică *ființa umană* în primul rînd. Ea ar fi astfel în măsură să dea — și nu face orice gîndire filozofică așa? — o adevărată geneză a omului. De astă dată, omul nu mai este un dat, iar rațiunea nu are sensul ontologic de a duce la împlinire doar umanul, ci *tot ce este*, înăuntrul căruia se împlinește și umanul.

„În momentul în care apare pe lume o ființă înzestrată cu rațiune” înseamnă deci cu adevărat un moment (cel de autonomie), înăuntrul unei desfășurări care face posibil și acest moment. De aci încolo *poate* începe altceva: o logică „subiectivă”, cum o numește Hegel; dar logica subiectivă este ea însăși împlîntată în logica rațiunii absolute, care nu mai vrea acum să știe de subiectiv, obiectiv sau absolutul doar uman. Filozofia se face astfel posibilă ca filozofie; ființa rațională gîndește o rațiune care s-o întemeieze și pe ea ca ființă rațională. Omul scrie și își scrie Geneza, care este devenirea, către ființa *lui*, a lumii în devenire.

Ceea ce ne previne, în chip special, împotriva dialecticii hegeliene, a acestei clasice filozofii a *devenirii*, este sărăcia conceptului de devenire, ca fiind sinteza între ființă și neființă. Cum se poate explica, înțelege, pune devenirea spiritului absolut printr-un concept care nu închide în el decît *Entstehen* și *Vergehen*, generație și corupție, tocmai cele condamnate de antici? Cum se poate afirma, în termenii noștri, o devenire într-o ființă, de vreme ce caracterul devenirii este, aci, de a fi într-o neființă, de a ține permanent de neființă?

Cu conceptul său de devenire, ni se pare că Hegel nu poate explica devenirea pînă la om și dincolo de om. Ne aflăm în fața celei mai organizate și grandioase filozofii a devenirii; sîntem cu ea în măsură să înțelegem și să dăm socoteală de tot ce devine, afară de devenire însăși!

Dar dintr-o asemenea perspectivă devine îndreptățită o ultimă rezervă față de dialectica hegeliană: nesocotirea „categoriei” relației. Tocmai într-o asemenea filozofie, în care relația cu sine, autonomia, joacă un rol atît de mare, tocmai în ea ni se pare — ca și în cazul devenirii — că nu se capătă, pentru conceptul de relație, o întemeiere îndeajuns de adîncă. Ni se pare în speță că Hegel, care știe în atîtea alte rînduri să iasă de sub tutela lui Kant, rămîne aci la litera criticismului: relația înțeleasă prin inherență, cauzalitate și *comunitate* (acțiune reciprocă). Acceptarea comunității ca „sinteză”, drept ultima expresie a relației, o face pe aceasta din urmă inaptă să-și îndeplinească funcțiunea ei dialectică.

Dacă însă — cum am încercat în cele de mai sus — comunitatea este înțeleasă drept o simplă formă de *cauzalitate* în comun, iar locul rămas liber este umplut de categoria autonomiei, a relației absolute cu sine, atunci relația devine o „temă” fundamentală, sortită să rezolve antinomia dintre cantitate și calitate (fără recursul la *Maß*, care nu e decît *un* fel de relație, cum recunoaște Hegel singur) și să deschidă calea, de la lumea oarbă a cantității goale, la lumea persoanei și a istoriei, iar o dată cu ele la ceea ce e dincolo de ele.

Dialectica va fi astfel ultima treaptă a devenirii întru ființă, cea în care rațiunea umană tinde să obțină calea către rațiunea însăși. Prin filozofie, ființa umană vrea să-și deschidă acea rațiune care, făcînd-o posibilă pe ea ca ființă rațională, să se acopere de aci înainte cu rațiunea ei. Filozofia este „locul” în care rațiunea umană obține racordul cu rațiunea însăși. Dar în felul acesta, filozofia nu e altceva, pe toată întinderea ei, decît argument ontologic: în momentul în care îți deschizi rațiunea, ce poartă întregul lumii spre ființă, îți deschizi ființa.

Atunci, ce este ființa?

Dintre termenii filozofiei, cel de ființă, are, probabil, cei mai mulți opuși. Principalele opoziții sînt: ființă și neființă, ființă și conștiință, ființă și aparență, ființă și posibilitate, ființă și manifestare, ființă și fire, ființă și temporalitate, ființă și devenire. Fiecare opoziție ar putea da cîte o trăsătură a ființei.

Ființă și neființă dau caracterul de	— prezentă
Ființă și conștiință	— prezentă materializată
Ființă și aparență	— adevăr
Ființă și posibilitate	— realitate în act
Ființă și manifestare	— principiu, temei
Ființă și fire	— unitate în diversitate
Ființă și temporalitate	— permanentă
Ființă și devenire	— (toate caracterele laolaltă)

Devenirea înglobează, într-adevăr, toți termenii opuși ființei, ea fiind: temporalitate, fire, manifestare, posibilitate, aparență, ne-ființă chiar, toate acestea pentru o conștiință.

„Ființă” ar putea însemna deci: *prezentă*, mai stinsă ori mai afirmată; o prezentă deopotrivă *materială*, nu de gândire numai; cu o existență controlabil *adevărată*, nu iluzorie, și anume ca o existență *în act*, actuală, operînd ca un *temei* al lucrurilor și ca o *unitate* în miezul lor, sub un regim de *permanență*.

Dacă acesta este, în linii mari, sensul clasic al ființei, urmează să ne întrebăm, cum poate fi identificată ea. Va fi limpede că ființa nu e un lucru de primă, ci unul de ultimă instanță, întrucît tocmai ceea ce apare în imediat *nu* reprezintă ființa. Atunci ființa, deși prezentă, este retrasă. Aceasta și dă tensiunea interioară a ideii de ființă: e o prezentă fără prezent. Cu cît au loc mai multe manifestări în imediat, cu atît ființa pare a se retrage mai mult. Chiar obiectiv, nu numai pentru o conștiință ce înregistrează lucrurile pe măsură ce ființa se manifestă, ea trebuie să îmbrace tot mai multe învelișuri. Atunci identificarea ei înseamnă, într-o primă accepțiune, înlăturarea învelișurilor, spre a obține ființa însăși.

Dar așa făcînd, sîntem pe urmele unei ființe ce se retrage tot mai mult din manifestările ei (așa cum s-a întîmplat și în explorarea lumii atomului). A capta o asemenea ființă reprezintă unul din idealurile cunoașterii — dar nu e totul. Ceea ce căuta gîndirea era ființa *în* manifestări, nu atît ființa fără ele. Ne vom afla în fața unei ființe embrionare, înfășurate, un *An sich* hegelian, căruia îi trebuie, spre a se adevăra, desfășurarea ca un *Für sich*, ba chiar trecerea într-un *An und für sich*. Dacă, în orice caz, gîndim sub semnul dialecticii, trebuie să admitem că ființa poate însemna mai degrabă întregul decît un moment începător al lui. De altfel, independent de limbajul hegelian și chiar de cel dialectic, nu devine oare limpede că întîlnim prin dezvăluire numai *ființa care generează*, una care, de aceea, explică poate la fel de puțin lucrurile în act, pe cît explică faptul procreației făpturile în act? Iar dacă totuși le explică, ea nu le face să „țină”, ba dimpotrivă, autorizează asemenea valuri de ființă,

încît, la nivelul omului, din nou trebuie să se trezească „sinele înnebunit“, de care vorbește gîndirea indiană.

Atunci un al doilea sens al ființei, ca o a doua specie a ei, se ridică înaintea noastră. Dacă trebuie gîndită și căptată o ființă pentru manifestări, atunci alături de ființa care generează se ivește *ființa care integrează*. Poate pînă la urmă ele nu vor fi două, ci vor închide, întîlnindu-se, bucla ființei; dar, la treapta de acum, ele apar încă drept două.

Ființa se retrăgea din manifestările ei și se concentra tot mai mult în jurul adevărului propriu. Ființa cea nouă este, dimpotrivă, în expansiune. Ea se difuzează tot mai mult, o dată cu manifestările ei. Prima era unitate în diversitate; a doua e unitate *ca* diversitate. Prima era tautologică, a doua e heterologică. Ea face să țină lucrurile, nu pentru că le oprește în loc sau pentru că ar da un schelet întruchipărilor lor variate, ci pentru că le totalizează neîncetat; pentru că e „totalitatea lor de fiecare clipă“. Că acest sens specific, al ființei de integrare, poate totuși deveni unul generic (așa cum a și devenit în gîndirea modernă, căreia, pentru adevăruri de integrare, i-ar trebui o ființă de integrare) o dovedește confruntarea sa cu tabloul caracterelor ființei clasice. Ființa de integrare ar fi: o prezență, ba chiar omniprezență ca fiind totalitate; cu o existență materializată pretutindeni; poartă în ea adevărul celor aparente, căci întregul e adevărul părții; este actuală și nu virtuală; reprezintă principiul constitutiv al lucrurilor, în măsura în care totul precede și întemeiază partea; le dă singura lor unitate, cea de totalitate, și singura justificare, de-a se fi integrat unei forme de permanență.

Ne aflăm deci în fața a *două* sensuri ale ființei, la fel de bine legitimate de titlurile clasice ale ființei. De ce două? Și sînt numai două?

Că nu sînt mai mult de două, se poate arăta doar printr-o probă negativă: orice alt sens fie nu acoperă toate trăsăturile ființei, fie, dacă o face, le implică în realitate pe acestea două. De pildă — spre a lua un exemplu extrem — în setea ei de ființă, gîndirea i-a căutat chipul absolut, cel de ființă stabilă, divinul. Dar divinul însuși afirmă *dublul* sens al ființei, în speță creația și integrația (aci „mîntuirea“). Alături de Tată trebuie să apară Fiul. Din acest echivoc, cu implicațiile lui, nici o Theodicee n-a putut scoate divinul; căci de ce creează el o lume atît de proastă încît să trebuiască apoi s-o mîntuie?

Cît despre faptul că ființa, una prin excelență, trebuie gîndită în două feluri, el ține nu de spărtura ființei, ci de spărtura gîndirii în intelect și rațiune. Intelectul analizează, abstrage și fixează; va urmări deci, potrivit naturii sale logice, concentrația ființei. Rațiu-

nea unește, integrează și desfășoară; cu natura ei dialectică, va întâlni peste tot ființa în expansiune. Așa reflectăm în gândire ființa, în două feluri. Dar dacă înțelegi gândirea drept conștiința de sine luată de real la treapta omului, atunci poți spune că așa *este* ființa, concentrație, de o parte, expansiune, de alta. Nu e o spărtură în ființă, ci însăși pulsația ființei, poate.

Într-un sens deci e preferabil să spui: nu există ființă, există regresiiune către ființă și progresiune către ea. Printre realitățile date, unele au o mai mare *capacitate de ființă* (regresivă ori progresivă), atîta tot. De aceea și putem vorbi de „ființă” în mic, la nivelul lucrurilor, în loc să înfruntăm, de fiecare dată, imensitatea ființei.

Intellectul a identificat, prin știință, ceva de ordinul ființei, ca o ultimă formă de existență a materiei, cîmpurile. Rațiunea identifică și ea, prin filozofie, ființa de integrare — în speță, sfera umană. E absurd, desigur, să vezi în simple cîmpuri electromagnetice, pe de-o parte, în sfera umană, pe de alta, ființa însăși a lumii; dar nu e de fel absurd să vezi aci: *realurile cu cea mai mare capacitate de ființă* în sînul lumii date.

Iată omul (exemplarul superior cerebralizat singur cunoscut nouă), din făptura căruia, la o numărătoare mai strînsă, nu lipsește poate nici o substanță, nici un proces de pînă la el. Omul acesta, care integrează în fapt firea, nu e totodată și ființa cea mai deschisă spre integrări viitoare? Pe linia firii de sub el, ca și pe linii proprii, omul absoarbe în el lumea tot timpul. Actele fundamentale *bios-ului*, respirația sau nutriția, sînt a-*similări*, identificări, reducere la sine a altui element. Dorința și plăcerea uniunii, la acest nivel, sînt de altfel solidare cu dorința și plăcerea omului la orice nivel. Sentimentul nu e altceva decît uniune, anulare a barierelor dintre subiect și lume. La rîndul ei, voința omului unifică rezolutiv ceea ce nu se unifică de la sine. O superioară formă de uniune cu lumea, a ființei izolate, a obținut natura prin conștiință; o adîncire, ca și neverosimilă, prin memorie. Limba însăși unește cu ceilalți; cunoașterea unește și cu lucrurile într-un fel, în speță cu principiul lor de existență. Iar faptul că omul și le-a „însușit”, îl dovedește capacitatea lui de-a le reface, practica.

Viața, conștiința, cunoașterea, practica apar deci ca tot atîtea „soluții ale naturii” de a-și spori sortii de uniune. Erosul cosmogenic, de care vorbeau anticii, exprimă în fond tocmai sensul de integrare al ființei; numai că anticii treceau asupra pasivității *lucrurilor*, ceea ce apare drept activ abia în cazul omului. Capacitatea de ființă a omului trimite chiar spre forme „absolute”, astăzi: astfel s-a și deschis perspectiva ca omul să supraviețuiască în cosmos unui

Pământ pulverizat, a cărui substanță quintesențiată s-ar prelungi și păstra în el, omul. Gîndul, oarecum fără înțeles, al profetului de altă dată: „Pământul acesta va trece, dar vorbele mele nu vor trece“, capătă un sens pentru om ca atare. Dacă termenul de „ființă“ înseamnă ceva, acesta e ultimul înțeles ce i se poate conferi, pentru lumea Pământului, iar sfera umană ar fi atunci ființa ei cu adevărat. Dar e mai potrivit să spunem că omul este ființa de integrare, în sînul lui, iar în acest înțeles, orice homunculus pe care-l produce și rabdă Pământul are o mai mare apropiere de „ființă“ decît globul însuși.

Termenii de ființă, ființă care integrează, capacitate de ființă, au deschis astfel singuri către devenirea întru ființă a omului. Ceea ce aduce omul în lumea universalei deveniri, prin capacitatea sa de integrare, este devenirea întru ființă. Părtaș și protagonist al devenirii întru devenire, el are totodată virtutea celeilalte deveniri; ba mai mult, *conștiința* ei, care e rațiunea și care transformă devenirea întru ființă în devenire *conștientă* întru ființă.

Dar în jurul omului pivotează totul. Dacă nu există rațiune dincolo de om, atunci el este „ființa lumii“. Dacă însă există devenire întru ființă (controlată și nu neapărat conștientă) dincolo de om, dacă așadar există ordine și legi în lume, atunci ființa este și ea dincolo de om, cu om cu tot.

Încheiere

Problema filozofiei este, în ultimă instanță, ființa; dar felul cum s-a pus tema ființei a riscat să fie sfârșitul filozofiei. Atita vreme cît ființa este *opusă* devenirii, gîndirea rămîne în impas. Dacă totuși filozofia trecută nu păstrează un simplu caracter muzeal, este, într-o largă măsură, pentru că nu a opus întotdeauna ființei devenirea; iar Platon și Hegel reapar în calea oricărei conștiințe filozofice, tocmai pentru că, deliberat ori nu, au dat prin dialectica lor expresie devenirii întru ființă.

Devenirea *slujește* ființa, nu i se opune — aceasta spune cartea de față. Se obține astfel un termen ontologic nou, în afară de ființă și devenire: cel de devenire întru ființă. Cu acești trei termeni, procesul dialectic se naște ca și de la sine, dar nu în înțelesul comun, cum că devenirea întru ființă ar fi „sinteză” între devenire și ființă, ci într-un înțeles nou, vădit limpede abia cu această triadă, că ultimul termen este pus înăuntrul celor doi, ca tinzînd de la unul la altul. De aceea, devenirea întru ființă se dovedea a fi o teză, nu o sinteză exterioară, iar termenul spre care năzuia el, ființa, era o adevărată *temă*. Așa ajungeam la dialectica orientată, care e totodată

în cerc: *temă-antitemă-teză-temă*, unde tema e contrazisă de antitemă și se reface ca teză. Termenul cel nou, devenirea întru ființă, declanșează un mecanism dialectic nou.

Dar este el un simplu termen nou? Nu denumește el umanul în ce are el valabil, în ce-l scoate din devenirea întru devenire a firii? E ca și cum, concretizînd, cercul format de ființă, devenire și devenire întru ființă ar da, în termenii clasici și ai lui Hegel: absolut, natură, om. Absolutul s-ar tăgădui prin natură și s-ar preface prin om; așa cum, formal, tema se tăgăduiește prin antitemă și se reface prin teză. Natura are un sens negativ, e antitemă; acest lucru îl vede filozofia și nu-l vede știința; dar ea are totodată un sens pozitiv, ducînd la teză și prin ea readucînd la temă; aceasta vede filozofia și nu vede religia. E datoria filozofiei să reabiliteze natura — depășind-o. E datoria filozofiei să integreze devenirea întru devenire în devenirea întru ființă.

Devenirea întru devenire este devenirea întru ființă aproximată, nerealizată („natura tinde către om“). Ce este ființa la modul ei? E devenire întru ființă reușită. Ajungem astfel la constatarea că devenirea întru ființă, termenul aparent construit, artificial, *el* este miezul realului. Pe plan *formal-ontologic* am putut găsi trei termeni: ființă, devenire, devenire întru ființă; pe plan *material-ontologic* doar doi: devenire (natură) și devenire întru ființă (om), cel de al treilea, ființa absolută, fiind doar un ideal; pe plan *funcțional-ontologic*, găsim un singur termen: devenirea întru ființă. Totul este devenire întru ființă — floarea este așa, absolutul este așa. Numai că floarea este devenire întru ființă neobținută, absolutul o denumește pe cea reușită. A înțelege pînă la capăt firea înseamnă a o privi din perspectiva devenirii întru ființă; iar a înțelege ființa înseamnă a o privi ca devenire întru ființă încă.

Dacă devenirea întru ființă este, cel puțin funcțional, totul, ce reprezintă ea în fapt? E de prisos, desigur, să reamintim că ea nu se poate acoperi cu omul și nu vrea să fie o nouă definiție a lui; natura umană doar poate *deschide* către devenire întru ființă, dar în rest este ea însăși devenire întru devenire, fire. Atunci ce este devenirea întru ființă? Prin ea le înțelegem pe celelalte; dar cum este de înțeles ea însăși?

De vreme ce ea dă înțelesul celorlalte, conștiința ei cu privire la ea va fi o formă de rațiune. Nu cumva conștiința devenirii întru ființă (nu simpla devenire întru ființă) este însăși rațiunea? Aceasta este ipoteza pe care și-o îngăduie, sau noua definiție pentru rațiune pe care o propune cartea de față. Iar confruntarea, laborioasă dar inevitabilă, cu tabla kantiană a categoriilor, reducerea lor la cei trei

termeni și apoi la unul singur, din care se deduc, nu vor să arate decît că într-adevăr conștiința devenirii întru ființă este rațiunea însăși, de vreme ce ea singură dă cheia (deducția transcendentă) filozofiei clasice a rațiunii, după cum dă cheia („tematicul”) pentru filozofia clasică a dialecticii.

Dar ne-am rătăcit astfel printre scheme? Nu, căci rațiunea nu e simplu joc formal, ci trimite spre realizare de sine. Conștiința devenirii întru ființă se convertește în devenire conștientă întru ființă; rațiunea trimite spre propria ei încorporare. Și iată atunci apărînd, ca expresii concrete ale devenirii întru ființă: persoana, comunitatea istorică, umanitatea ca întreg și logოსul dialecticii. Rațiunea este în toate, ea în-ființează toate aceste trepte de realitate: dar pe primele trei trepte, ea se încorporează în materia uman-individuală, uman-istorică și uman-absolută, pe cînd pe ultima treaptă ea este propriul ei obiect.

Atunci aci să fie de căutat ființa? Aceasta e tot ce este? Nu, nici măcar aceasta, căci fiecare din modalitățile de pe aceste patru trepte unice ale realității are o existență precară. Nici persoana, nici comunitatea, nici umanitatea ca întreg, nici chiar logოსul proclamat de filozofie n-au răzbătut vreodată pînă la ființă, *in fact*. Persoana n-are „nemurire”, comunitatea istorică nu se împlinește supra-istoric, umanitatea nu e asigurată ca întreg, iar logოსul (sau materia înzestrată dialectic) nu s-a decriptat. Dar ce importă? Așa cum realistul crede că materia sau ceva *este*, chiar dacă tot ce îi apare ca fiind materie se dizolvă în relații, concepte, abstracțiuni, peste tot ființa este și totul stă sub legea ei, chiar cînd o dezmințe.

Sub o asemenea lege este de înțeles și trebuie permanent căutat realul. El este, pe toată întinderea sa, excepție față de ființă, dar nu are sens decît în lumina ființei; la fel era finitul excepție față de infinit, dar nu avea echilibru decît în el; sau la fel, devenirea se transforma în simplu devenit, dacă nu era înțeleasă înăuntrul ființei, pe care totuși o contrazicea. Și ce sînt toate acestea, decît expresii ale antitemei, ce nu e de înțeles decît în lumina temei, pe care o contrazice, totuși? Este un paradox, desigur, a vorbi despre „o lege față de care nu există decît excepții”, cum rostea întîmplător Goethe. Dar cercul dialectic *explică* acest paradox și-l desființează pînă la urmă, arătînd că nu există decît contradicție unilaterală în sînul realității. Sîntem într-o lume unde fiecare lucru contrazice ființa, dar nimic nu este contrazis de ea.

VOL. II

TRATAT DE ONTOLOGIE

Introducere

După ce i s-a luat tot filozofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: *ființa* (în sens elaborat, *dialectica*). Dar cu aceasta, ea poate recuceri totul:

Că i s-a luat tot filozofiei, este limpede. Simplul fapt că științele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate a depozat-o de ele. Despre timp și spațiu s-au aflat lucruri de o subtilitate care a pus în minorat gândirea filozofică; despre obiect, întreg și parte, relație, sistem, cauzalitate, la fel. Ea nu a fost în măsură să conceapă această extraordinară idee de „funcție” a culturii științifice moderne, întârziind la modesta deosebire dintre substanță și atribut. Infinitul filozofic pălește pe lângă cele ale teoriei mulțimilor; ideea de cosmos, fie finit, fie infinit, apare grosolană în comparație cu ideea unui univers elastic său în expansiune, a științei. Principiul filozofic al identității este naiv, față de cel al substanței cu mai mulți izotopi (un fel de Unu multiplu, care l-ar fi făcut pe Platon să-și rescrie *Parmenidele*). Dacă filozofia a păstrat oarecare stăpânire asupra „valorilor”, atunci și acestea, în frunte cu binele, frumosul

și chiar adevărul, sînt pe cale să fie replantate în alt sol, spre a nu mai vorbi de: suflet, individ, societate.

Nici măcar imaginație speculativă, așadar, n-a dovedit să aibă gîndirea filozofică. Ea nu pare să posede, în rezervele ei încă nefolosite, nici un fel de concepte și viziuni utilizabile, pentru noutățile ce au și apărut, dar nu-și găsesc încă nume. Cît despre *limbaj*, nespus mai mult folosește ea, reflexiunea filozofică, de la invențiile lexicale din matematici, fizică și biologie, decît restul culturii, de la tortura-tele vocabule filozofice, adesea fără acoperire.

De un singur concept nu s-a putut apropia cultura științifică, de conceptul *ființei*. Căci ființa nu poate fi redusă la *lege* și nu poate fi făcută străvezie legii, nici asimilată, mîncată la propriu — după vorba lui Fichte — cum s-a dovedit că face cunoașterea, ce știe să reducă totul la rapoarte, simboluri și structuri. Așa cum orice materie hrănitoare se transformă, pînă la urmă, într-una din cele patru substanțe fundamentale ce pătrund în sînge, la fel obiectul cunoașterii trece, reconvertit, în sîngele spiritului, astfel că peste tot, cu orice ființă regională, cunoașterea practică „ontofagia“. Dar pentru ființa însăși, cunoașterea nu are organ de asimilare.

Dacă este limpede că filozofiei i s-a luat tot, afară de conceptul ființei, este ceva mai puțin limpede, la prima vedere, felul cum ar regăsi totul filozofia cu acest singur concept. S-ar putea spune, firește, că în timp ce științele conduc la cunoștințe, filozofia duce la *înțelesuri*; s-ar putea deci admite, la rigoare și nu fără indulgență, că înțelesurile învăluie și pun în ordine, sau măcar într-o ordine, cunoștințele, o dată acestea obținute, și că astfel filozofia regăsește oarecum, cu înțelesurile ei libere și cu concepțiile ei despre lume, tot ce pierduse pe linia cunoștințelor. Dar cum să se admită că orice „înțeles“ ține, pînă la urmă, sau oglindește pe *cel al ființei*?

Acest lucru încercăm să-l dovedim; dacă nu, să-l arătăm, sau măcar să-l sugerăm. Și primul fel de a-l arăta este de a spune că lucrul nu conține în el nici o noutate: așa a sugerat întotdeauna filozofia, chiar pe vremea cînd se străduia sau se vedea obligată (în lipsa științelor) să dea și cunoștințe. Nu numai că o știință a ființei, ontologia să-i spunem în continuare, susține tot ce este disciplină filozofică — de la cea mai formală, logica, pînă la cea mai legată de conținut, hermeneutica — dar tot ontologia, sau cel puțin limbajul ființei, dă „înțeles“ oricărui domeniu de realitate sau de idealitate, ca și cunoștințelor corespunzătoare.

Nu este însă vorba de ființa monolitică a lui Parmenide sau de cea — oricît de mlădiată — a ontologiei declarate de totdeauna, inclusiv ființa invocată de Heidegger, o ființă care la Parmenide tace

de la început și care la Heidegger sfîrșește la tăcere. Este în joc ființa ontologiei *nedeclarate* și active în sînul oricărei filozofii. Ființa aceasta nu este monolitică, ci — spre a denumi de la început caracterul ei — este trinitară. Deși Hegel abia i-a dat în felul său expresie, cu triplicitatea sa (relevîndu-i urmele și căutarea în *toată* istoria filozofiei), conceptul acesta al ființei se afirmase într-altă speculație decît cea a filozofiei de școală, de pildă în cea mitică. Aci apărea uneori în puritatea ei, travestită însă istoric, ființa întreită, ca general, individual și determinată, toate inerente ființei, care e una totuși.

Hegel a înțeles că așa este, făcînd mărturisit recurs la modelul trinitar, atunci cînd și-a condensat dialectica, în fond speculația sa despre ființă, în triplicitatea: *Allgemeinheit*, *Besonderheit* (care reprezintă determinațiile) și *Einzelnheit*. Totul la el este în fond, adică în ființă, desfășurarea acestei triplicități (defectuos prezentată de obicei ca: teză, antiteză, sinteză). Dar este la Hegel o *desfășurare* și nu o *înfășurare*, cum ni se pare că trebuie prezentat modelul ființei, iar îndărătul desfășurării rămîne la el ceva: spiritul. Poți spune că „ființa” este aci tocmai desfășurarea (întîiul concept real este în fapt „devenirea”, declară Hegel singur la începutul *Logicii*) sau, dimpotrivă, că ființa ar fi Spiritul. În amîndouă cazurile, nu identifiți cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el: ființa este cu adevărat „rezultatul cu drum cu tot”, deci Spiritul cu desfășurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului și nu mai e manifestă în parte decît ca „moment”, neputînd fi invocată în plinătatea și împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuși nici n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuși, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri care, de fapt, nu se încheie, sau cînd se încheie se reia.

Singura ființă *înfășurată* ne pare a da modelul ființei, prezent și activ în tot ce este realitate. Că acest model ar avea și o subzistență în el însuși, a fost un simplu adevăr de credință. Că însă el operează pretutindeni este adevărul filozofiei, vom spune. Din acest adevăr au trăit toate filozofiile. Unele au plecat de la *general*, altele de la *individual*, altele de la *determinații* (fenomene, manifestări); căci există epoci sau situații de gîndire ce reclamă să se pună în lumină fie un termen, fie un altul. Cîteva filozofii au refăcut *întreg* modelul (dar într-un singur fel, ca Hegel însuși, cu ordinea: general-determinații-individual); alte filozofii au rămas descoperite, prin carența cîte unui termen, dar tocmai de aceea deschise și stimulative. Dacă saturația modelului duce, nu la ființa statuară, ci la acea ființă împlinită, pe care o vom înțelege drept „devenire întru

ființă“ și de unde abia ni se pare că începe desfășurarea dialectică, în schimb *tendința* către saturație este fermentul lumii și resortul vieții spirituale ea însăși. De aceea, vom îndrăzni să spunem că ontologia nu întemeiază numai toate disciplinele filozofice, cu cei trei termeni ai ei și cu exercițiul lor, ci exprimă în fondul ei viața spirituală, cu înțelesurile acesteia oricum manifestate (în cunoaștere, în artă, în comportare), semnificînd, direct sau indirect, tot ce este procesualitate reală ori ideală.

Dar acestea sînt simple alegații, în clipa de față. Una singură se cere acceptată de pe acum, chiar dacă și ea sub beneficiu de inventar, anume că tema de început a filozofiei este ființa. S-a spus: filozofia nu are o tematică unitară, în numele ei fiecare vorbind despre altceva și luînd lucrurile de la început. Numai a doua jumătate a întîmplării este adevărată, cum că fiecare ia totul de la început. Pentru prima jumătate, cum că filozofia n-ar avea o tematică unitară, răspunsul e simplu: nu numai că are una, în fond, dar are chiar o unică temă de început, *atunci cînd este filozofie*. În schimb, *accesul* la această temă este diferit, neexistînd cale regală pentru a ajunge la ființă, așa cum există — în ciuda vorbei celebre — cale regală în geometrie. Calea rațiunii matematice este una pentru orice ființă rațională și, de aceea, se poate numi cale regală, iar aceeași rațiune de cunoaștere este calea regală și în orice știință. În schimb, căile rațiunii filozofice sînt, în comparație cu această cale, simple poteci, greu croite de fiecare, cînd nu sînt căi ce se înfundă *Holzwege*, cum spunea Heidegger. Capătul de drum este totuși unul singur: ființa.

Vorbim despre tot felul de lucruri în filozofie, dar nu mai vorbim deschis despre ființă; și există tot felul de tratate, în filozofia modernă, dar cîte unul singur de ontologie: ca al autorului de definiții, Wolff. Ființa pare de obicei ceva de la sine înțeles, sau dincolo de înțeles și de noi, ceva unic și masiv, prins într-o mișcătoare sau nemișcătoare veșnicie. Dar ființa aceasta unică și sacră nu explică nimic din ce *este*. Strivește totul, în schimb, și îl degradează. Așa cum este, ființa ontologiei tradiționale *s-ar putea lipsi de lume* — la această situație se ajunge. Și atunci, lumea însăși a sfîrșit prin a se lipsi de tematica ființei. La fel, toată cultura se lipsește, din păcate, de ceea ce ar susține-o cu adevărat, de ontologie.

De ce se întîmplă așa? Poate pentru că nu s-a văzut în sînul realității altceva, în trecut, decît *substanțe*, cu manifestările lor, iar în timpurile noi *funcțiuni*, cu relațiile și structurile lor. (E semnificativă în acest sens lucrarea mai veche a lui Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.) Totuși între substanțe — fie

și unele generale, cum vrea Aristotel — ce reprezintă o realitate prea densă, și funcțiuni, care au o realitate prea rarefiată, există altceva, anume *elementele*, iar o teorie a conceptului de element (de realitate mai vastă, ca speciile, ca Ideile, sau ca spiritul obiectiv al lui Hegel, dar generalizate toate) ar merita să se regîndească problemele ontologiei.

Ființa ea însăși trebuie, atunci, regîndită — și în fapt este regîndită, dar numai în chip implicit. În orice caz ea trebuie secularizată. Ontologia tradițională a făcut, poate, ceea ce i s-a imputat pe nedrept lui Platon: a dublat lumea cu una incoruptibilă. Ființa nu mai poate fi una de tip parmenidian, una a destinderii și păcii, dar nici una în sensul heraclitean, a conflictului gol. Este în schimb una a *tensiunii*, datorită termenilor ei, care sînt în act și în precumpănire sau slăbire. Ea e arborescentă, orchestrată și polifonică. Cultura poate să n-o invoce, filozofiile ele însele pot s-o ascundă, totuși ființa, cu articulațiile și acțiunea ei, este cea care *cuprinde* totul (de la *comprehendere*). Numim filozofie această cuprindere, respectiv comprehensiune a lumii. Iar dacă, regîndită filozofic, ființa nu ar putea spune fiecărui lucru cum că „este” — în măsura în care este — atunci filozofia ar merita să dispară din lume.

*

De vreme ce „ființa” are două înțelesuri: ființa în genere dar și ființa fiecărui lucru, ontologia de față are două părți: în prima se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gînd); în a doua, se cercetează ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima.

Ființa în cele ce sînt

1. NIMIC DIN CE ESTE NU EXPRIMĂ FIINȚA

Ontologia s-a deschis de cîteva ori cu teza: ființa nu e așa, nici așa; nu e asta, nici asta. Ar trebui încercată teza răsturnată: nici asta, nici asta nu e ființa.

Un asemenea început de jos în sus are îndreptățiri istorice. În afara viziunii mitic-filozofice a gîndirii indiene (*neti-neti*, spune fiecare realitate celui ce caută pe Brahma), în afara viziunii din Cartea lui Iov („nu e la mine, nici la mine“, spune fiecare realitate despre înțelepciune), stă începutul filozofic propriu-zis, prin „îndoiala metodică“, asupra lucrurilor, cu vorba lui Descartes, sau prin „reducția fenomenologică“ cu vorba de mai tîrziu. Așa cum ființele vii nu exprimă viața însăși, sau limbile vorbirea însăși, lucrurile ce sînt nu exprimă ființa însăși.

Investigația despre ființă se află de la început în fața unei reducții fenomenologice totale. Nu mai e nevoie ca reducția s-o întreprindă o conștiință investigatoare: lucrurile singure se recuză în fața ființei și se așază în paranteză. Bucata de ceară, a lui Descartes, este peste tot. „Îndoiala metodică“ spune chiar prea puțin în

comparație cu în-doiala sau în-doirea reală a lucrurilor, în rîndul căroră nimic nu rămîne ce este și, pînă la urmă, piere.

Dar trebuie dată crezare lucrurilor și astfel căutată o ființă de *dincolo* de ele? Ontologia trecută le-a dat crezare, nesocotindu-le ca atare pentru investigația asupra ființei. I s-a părut că ființa este altceva și trebuie căutată altundeva. Din clipa aceea, filozofia a căzut în *genul sublim*.

Ontologia trecută plutește cel mai adesea în sublim („ființa este eternă și neschimbătoare”), așa cum logica, mai ales cea nouă, se desfășoară în sublim (respectiv în sublimul exactității). Spre a putea rămîne acolo, logica a decretat că nu mai trebuie vorbit despre nici o înlănțuire reală, nici despre vreuna de gîndire, de vreme ce ele pot să nu aibă rigoarea ultimă. Ontologia, la rîndul ei, și-a întors privirile de la tot ce este coruptibil. „Logica arată cît de prost sînt făcute limbile”, a spus un logician contemporan. Ontologia — ar putea spune la fel cineva — arată cît de prost sînt făcute lucrurile.

Încă de la presocratici se poate urmări trecerea aceasta, de la principii ontologice în *real*, la principii în *sublim*. Apa lui Thales, aerul, focul puteau fi sacre, ele nu erau încă sublime, ca ființa lui Parmenide, numărul lui Pitagora, sau mai tîrziu, Ideea de Bine a lui Platon (nu și Ideile), mișcătorul nemișcat al lui Aristotel, pînă la Unul lui Plotin. Spiritul religios a confirmat această viziune a ontologiei; dar, cu sau fără spirit religios, s-a rămas în sublim. Părea că nu se poate defel căuta ființa în lucruri, care n-o revendică pentru ele; dar nu se putea căuta nici în simbolurile, structurile și legile științei, care nu redau ființa, ci doar spectrul cognitiv al realităților. Atunci nu s-a mai făcut ontologie, sau, cînd s-a făcut, ființa a fost mai departe proiectată în absolut.

Poate fi lăsată ontologia în sublim? Dacă logica, cu sublimul ei de exactitate (prin care a pus în discuție pînă și fundamentele matematicilor), încă mai are o justificare, anume aplicațiile ei, ontologia în schimb nu are nici una. Ea nu poate spune: lucrurile sînt prost făcute, să facem altele, cum a spus logica încă de la Leibniz: limbile sînt prost făcute, să facem alta, universală. Poate că și logicienilor, la o mai atentă reflexiune, filozofia ar trebui să le spună, răsturnat: limbile, la rîndul lor, arată cît de prost, îngust, rigid și exterior este făcută logica. În orice caz, ontologiei lucrurile vin statornic să-i arate cît de prost este ea făcută, dacă întîrzie în sublim.

La aceasta se răspunde că nu încape ieșire: *sau* trebuie să numim ființă doar existența lucrurilor acestora individuale, restul fiind nume (nominalism), *sau* ființa este totuși altundeva decît în ele (cum afirmă ontologia tradițională). Dar ontologia trebuie să

înceapă tocmai de la înfrîngerea acestei alternative, arătînd că se poate ieși din ea.

În fond, în orice versiune a ei, ontologia are în față-i, la început, nimicul. Dar totul este cu cel fel de nimic începi; căci nimicul este întotdeauna specific, fiind nimicul a *ceva*. Cînd se pleacă de sus, de la ființă, spunîndu-se „ființa nu este asta, nici asta“, se ajunge îndată la afirmația lui Hegel că ființa este trecere permanentă în nimic, și că ea este nimic, respectiv *un vid de lucruri*. Cînd se pleacă de jos, de la lucruri, atunci faptul de a spune că ele nu sînt ființa duce tot la vid, dar la *un vid de ființă*. Este vidul de lucruri tot una cu vidul de ființă?

Vidul de lucruri este „logic“; și într-adevăr pe Hegel îl duce în chip mărturisit la primul „concept“, care este cel de devenire (procesualitate, de fapt), ontologia trecînd dintr-o dată în logică. Vidul de ființă însă este *ontologic*, iar dacă și el conduce la devenire, o va face abia la capăt și păstrînd un sens ontologic.

Cînd se spune că ființa nu e asta, nici asta, ființa se trage tot mai mult în neînțeleșul ei. Dacă în schimb spui: nici asta, nici asta nu e ființa, un orizont al ei sau măcar o întrebare asupra ei au devenit cu puțință.

Ființa nu e asta, nici asta — este un răspuns. Nici asta, nici asta nu e ființa — este o întrebare.

2. FIINȚĂ ÎNSĂ NU ESTE, FĂRĂ ULTIMUL DINTRE LUCRURILE CE SÎNT

Dacă nimic din ce este, deși „este“ într-un fel, nu exprimă ființa, înseamnă că ființa ca atare este o absență din lucruri. Dar nu este o absență oarecare, ci una *în* ele. Alte absențe sînt *în jurul* lucrului, nu *în* el („în jurul oricărei întruchipări este o imensitate de neființă“, spune Platon în *Sofistul*, 256 d), fiindu-i exterior lucrului faptul că el nu este și altceva, de pildă că arborele nu este și rîu. În schimb absența ființei este *în* lucru. Nu e destulă ființă în el, sau nu e ființă cu adevărat.

Ființa a făcut astfel din lucru un „loc posibil“ al ei. S-a distribuit peste tot — dar n-a apărut ca atare nicăieri. Fiecare lucru este o monadă care *ar fi putut* să reflecte toată ființa.

✱

Același existent care arată că el nu este ființa poate adăuga: „dar ființa nu este fără mine“. Realul poate dezminți ființa, și o dezmințe de fapt, dar nu e străin de ea. Mîna omului nu e omul, dar

omul este mîna, cum este ochiul, vocea, trupul — cu un exemplu doar organicist. Gîndirea indiană a dat expresie acestei situații, spunînd: „Dacă cineva slăvește pe Brahma ca deosebit de sine, atunci se înșală”. Filozofia s-a înșelat de cîteva ori: a slăvit ființa ca deosebită de cele reale și a căutat-o fără ele. Dar ființa nu poate fi desprinsă de lucruri, dacă fiecare existent este un punct în cîmpul ei; nu poate fi decît într-*alt* fel decît cele existente, întocmai cîmpului.

Atunci codul ființei ar putea să figureze în lucrurile reale, dar să fie neîmplinit; sau termenii codului să existe în ele, dar să nu fie puși în ordinea unui adevărat cod. Dacă lucrurile dezminț ființa, în timp ce aceasta nu le dezmințe pe ele, înseamnă că ființa investeste lucrurile.

Ideea de ființă a avut totuși destinul contrar: în loc să investească lucrurile, le-a destituit sau degradat, în oricare dintre versiunile ei mari. Ființa a nimic-nicit realul.

*.

Dar *aceasta* arată și lucrurile, cum că ele sînt nimic, un nimic de ființă. Numai că, nimicul de ființă poate fi mai *adevărat* decît invocarea ei nemijlocită. În timp ce invocarea ei nemijlocită aduce un răspuns care-și riscă neadevărul, neasumarea ființei lasă loc întrebării ei. Nu se poate hotărî de la început că lucrurile acestea nu sînt, în felul lor, ființa, chiar dacă ele nu o exprimă și nu și-o asumă. Nu se poate trece peste ele sub cuvînt că sînt degradate. Lucrurile pot fi mai bune decît par. Iar conștiința *universalei* neîmpliniri ontologice ar putea fi o treaptă către ființă.

Interogația despre ființă își schimbă atunci sensul și orientarea: ființa nu e înscrisă în realități privilegiate, ci (fie și negativ) peste tot. Accesul la ea nu va fi nici el privilegiat. În zilele noastre, Heidegger a căutat să obțină accesul printr-o realitate privilegiată, omul, care este tocmai existentul ce se întreabă despre ființă. Interogația despre ființă s-a redus la întrebarea pusă întrebătorului. Dar întrebarea trebuie pusă asupra întrebării, care este pretutindeni. Mai potrivită este întrebarea pusă realităților, *tuturor*, de către gîndirea indiană (*neti*) sau în Cartea lui Iov, decît interogarea omului singur. Iar Heidegger a văzut el însuși, mai tîrziu, că există realități mai expresive ontologic decît omul, cum ar fi limba, ea însăși fiind o întrebare despre ființă, al cărei „lăcaș” este, după el.

Lucrurile nu sînt ființa; nici toate la un loc nu sînt ființa. Toate la un loc sînt în paranteză, ca *nefiind* ființa. Ar părea să rămînă „îndoiala” că ele sînt ființa; dar îndoiala este a unei conștiințe cugetătoare, care ea însăși stă sub îndoială, fiind și ea o bucată de ceară.

Cel care a întrebat trebuie să stea în paranteză și el. N-a făcut decît să *vadă* îndoiala, în-doirea. Lucrurile sînt cele care se în-doiesc, cu el cu tot.

În schimb se poate spune despre lucruri: *dubitant, ergo duplicantur*. Ele sînt ce sînt, de o parte, sînt un gol, de alta. Că arborele nu este și munte și om, aceasta nu spune nimic deosebit; dar că arborele nu este ființa spune ceva intim lui. În intimitatea fiecărui lucru este un gol.

Iar un gol poate avea un sens pozitiv, ca deschizător către altceva decît neantul lucrului. Independent de exemplele pentru goluri pozitive ale cunoașterii științifice — de pildă, în matematici sensul *pozitiv* al numărului real, definit ca o „tăietură” în continuul numeric; sau funcția golului în cazul functorilor logici; sau și mai limpede, „golurile” din jurul unui verb, într-o anumită viziune a gramaticii — argumentarea ontologică poate începe cu nimicul de ființă, respectiv cu golul ei. Argumentul ontologic medieval pretindea ca o ființă anumită, cea plener desăvîrșită (și nu orice realitate ca insula desăvîrșită imaginată de Gaunilo, opozantul lui Anselm) să aibă și împlinirea existenței. La fel, nu orice gol are, ontologic, sens pozitiv, ci acela al ființei.

Simplul fapt de a fi pus lucrurilor întrebarea sau de-a fi citit în ele întrebarea dacă nu sînt cumva ființa le-a aruncat în paranteză pe toate, dar le-a și redresat. Întrebarea potrivită însănoșește întotdeauna lumea; dar, de rîndul acesta, întrebarea poartă asupra golului din sînul fiecărei realități, restituind-o demnității ei de realitate. *Mirari omnia, etiam tritissima*, spunea naturalistul Linné; „chiar și pe cele mai de rînd”. Ele toate pot contrazice ființa, dar ființa nu le contrazice pe ele.

În acest sens, ontologia poate într-adevăr începe, așa cum începea în tratatul lui Wolff, cu principiul contradicției. Dar nu cu principiul clasic al contradicției, de o vană solemnitate și îngustime („dacă judecăm că ceva este, nu putem judeca totodată că nu este”), ci cu principiul contradicției unilaterale.

3. ACEASTA ÎNSEAMNĂ CĂ FIINȚA NU POATE FI CĂUTATĂ ALTUNDEVA

Lucrurile nu sînt ființa, dar ființa nu e fără lucruri. Este ea și *altundeva*, sau doar *altfel* decît ele?

Ființa nu e altundeva. „Altundeva” înseamnă alt-undeva, un alt undeva, așadar același fel de-a fi undeva. Ființa ar fi condiția lumii și ca atare, o a doua lume, separată de prima. Dar dacă este o

lume ca prima, atunci (cum au spus anticii) ar trebui o a treia lume care să le întemeieze pe primele două. Prin urmare, ea nu poate fi o lume ca prima, trebuie să fie *altfel* decât ea. Problema ființei nu e de-a fi altundeva, este în fond de-a fi altfel. În lucruri, ea ar putea apărea ca un mediu al tuturor, sau ca mediu intern al fiecăruia.

*

Ontologia lumilor scindate („altundeva“) a făcut cu neputință, în câteva rînduri, ontologia însăși. O a doua lume nu poate decât să dubleze lumea existentă, reclamînd ea însăși o explicație, în loc de-a explica pe aceasta. Cînd a vroit să compromită platonismul, Aristotel a arătat că dublează realitățile cu Idei, încercînd să le explice, și că deci ridică noi probleme. Ideea de om trebuie să aibă ceva comun cu omul real, și ca atare e necesar un al treilea om (cu obiecția pe care Platon și-o adusese singur în *Parmenide*), spre a înțelege pe primii doi. El însuși, Aristotel, nu a lăsat ca formele substanțiale să fie subzistente și astfel independente de materie; iar cînd *intelectul agens*, conceput de el, a fost gîndit *separat*, filozofarea lui despre „suflet“ a adus o descumpănire a gîndului, ce s-a repercutat pînă în Evul Mediu.

De la „separație“ începe degradarea speculației în nefilozofia adusă de simțul comun. Problema separației suflet-corp a fost un blestem al gîndirii. Speculația antică s-a blocat în opoziția aci-dincolo (cu Plotin), după ce supraviețuise cu greu sciziunii dintre coruptibil și incoruptibil. Gîndirea modernă nu s-a regăsit niciodată, speculativ, din opozițiile: subiect-obiect, relativ-absolut, gînd și lume, eu și celălalt, individ și societate, conștiință și existență, dar mai ales ființă-devenire — cînd le-a menținut ca opoziții.

Separația ce se menține este neadevărul însuși: separația ca opoziție duce tocmai la un maximum de încheștare, deci de neseparație, cum se vede cu dușmănia la om și cu procesul dialectic la om și lucruri. Ar rămîne separația *indiferentă* a lucrurilor și, în particular, cea a ființei de real. Dar astfel, ca indiferență, nu numai că dublarea lumii reale cu una a ființei ar deveni inoperantă, ci s-ar dezminți atît sensul ontologic al lucrurilor de-a fi un vid anumit, cel de ființă, cît și sensul ființei de-a avea un „loc posibil“ în lucruri.

Separația reală — iar nu cea logică, obținută cu tăișul gîndului — se petrece de fapt înăuntrul inseparabilului. Ceva se desprinde din mediul în care este prins, dar cu el cu tot; sau se întoarce împotriva mediului în care a fost prins și se prinde mai adînc în el. Singura „separație“ posibilă va fi cea care preia mediul exterior și îl transformă în mediu interior sau activ *din* interior, așa cum s-a su-

gerat că — indiferent dacă gîndul rămîne valabil științific ori nu — organismul viu a închis în el mările calde ale vieții, sub chipul singelui. El individual care se desprinde de sinele lărgit devine el însuși sine lărgit, sau altminteri se atrofiază. Iar în chip concret: desprinderea omului de Terra și separația lui de ea, dacă se va petrece efectiv, cum se prevede, se va face de către un om care va fi preluat Terra cu el drept mediu interior. Dar mediul, în măsura în care e mediu, nu e cu adevărat undeva, în interior, ci doar acționează *din interior*.

Ființa nu poate fi altundeva, nici undeva anume. Dacă ea trece din condiția de mediu exterior, care învăluie lucrurile, în cea de mediu interior al acestora, ea este, ca mediu, permanent dincolo de lucruri. De vreme ce intimitatea lor este golul de ființă, de pe acum s-ar putea spune că prin absența ei — de alt ordin decît neființa obișnuită din jurul lucrurilor — ființa va fi mediul acționînd din interior al realităților.

Fiind diferită, ființa nu e deci de înțeles ca o *lume* diferită. Acest *altfel* al ființei a recăzut însă în altundeva, atunci cînd a fost înțeles drept „cu totul altfel“, cum s-a spus despre divin, anume ca incoruptibilitate față de coruptibilul existențelor reale. În măsura în care lumea incoruptibilă ar fi fost doar *concepută*, ea ar fi avut un simplu sens de idealitate. Dar ea n-a fost concepută, a fost *văzută* de antici: ei ridicau ochii spre cerul înstelat și credeau că-l văd de fiecare dată același, cu bolta lui, ba chiar cu cele șapte bolți care purtau planetele, Soarele și Luna. Incoruptibilul părea să existe la propriu, substanțial, pentru ei, după cum urma să existe și o materie a incoruptibilului, al cincilea element, eterul. Iar aștrii își aveau fiecare „sufletul“ lor, incoruptibil și el. Chiar dacă existau îndoieli — și prima îndoială o putea aduce faptul că în centrul unei lumi astrale incoruptibile stătea tot ce putea fi mai coruptibil, Pămîntul — grecii antici au avut nefericirea speculativă de-a trebui să țină seama de o lume incoruptibilă de altundeva.

Perplexitatea întîlnirii cu incoruptibilul a avut-o și lumea modernă, pe alt plan însă, unul funcțional, nu substanțial ca grecii. Modernii nu au mai „văzut“ incoruptibilul, de la luneta lui Galilei încoace, dar l-au înregistrat undeva, anume în matematici. Cînd acestea au sîrșit prin a se impune, atunci, chiar fără ca numerele și formele să aibă prestigiul pitagoreic, care era în fond de ordinul substanței, ele au adus prestigiul funcției și al operației, incoruptibile și ele. Lumea de astăzi a incoruptibilului este a matematicienilor. Iar cu toate că în matematici nu se pune problema ființei, cum nu se pune problema adevărului și a legii (căci fiecare propoziție ar

fi un adevăr și o lege), prestigiul incoruptibilului face din matematici știința suverană.

Unde e totuși ființa, în cazul acestui incoruptibil modern? Ea era întreagă de partea incoruptibilului antic; nu mai este nicăieri, în chip declarat, în incoruptibilul matematic. Dar în timp ce matematicile se refuză ființei, cultura de tip matematic le rabate asupra ei, sau caută să prindă ființa realului în schemele, structurile și expresiile formale de tip matematic. Incoruptibilul modern oferă și el „altă lume” pentru înțelegerea, de rîndul acesta mai adevărată, a lumii de aci. Căci incoruptibilitatea nu mai este a unei substanțe, ca la antici, este a funcțiunii. Ar rămîne deci ca ființa să fie des-substanțializată total și ca tot ce e ființă să fie redus la lege și configurație simbolică. În timp ce incoruptibilul antic conferea ființei o plinătate care degrada tot ce e real, cel modern face ființa să fie spectrală. Dar spectrul nu este nici el *aci*; este altundeva, pe o bandă, una ideală. Incoruptibilul antic era de-a dreptul ființa, cel modern este la capăt; este „epură” a ființei, cum s-a spus.

Cu îndoita tentativă, antică și modernă, de a da un răspuns ontologic prin incoruptibil, a ieșit astfel în evidență opoziția substanță-funcțiune. Prin ea s-a făcut confruntarea între antic și modern (lucrarea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* a lui Ernst Cassirer este adînc semnificativă în acest sens) și aceeași dualitate riscă să se impună ca o alternativă ontologică: ființa e sau substanță (incoruptibilă), sau funcțiune (iarăși incoruptibilă).

Totul însă, în încercarea de față, va conduce nu numai la ieșirea din incoruptibil, ci și din această alternativă, care formulează în termeni categorici impasul ontologiei. Trebuie gîndită (și înregistrată, dacă nu văzută, ca incoruptibilul antic) o *a treia modalitate* între substanță și funcțiune, iar ființa va trebui să fie deopotrivă substanțială și funcțională. Universală neașezare a lucrurilor, desigur, este cea care a dus la ideea de așezare ultimă în ființă. Dar ființa ar putea fi înțeleasă, nu atît ca așezare și în așezare, cît în reșezarea ei; nu atît ca formă de echilibru opus dezechilibrului, cît un echilibru în refacere sau în reechilibrare; nu atît ca ființă opusă devenirii, cît ființă în sensul devenirii, în speță devenire întru ființă. Iar devenirea întru ființă nu are nevoie de *altă* lume.

Dacă ființa nu e altceva, ci doar altfel, propria istorie a ontologiei sugerează că ea este deopotrivă o formă de substanțialitate și una de funcționalitate, fără o consistență substanțială, dar și fără o disparență funcțională; că așadar ar putea fi de ordinul unui mediu învăluitor pentru realități, trecut într-un mediu interior al lor. Ea ar putea fi acel altceva față de care toate lucrurile sînt în abatere, dar fără de care ele nu sînt.

4. DACĂ FIINȚA E PRIVITĂ CA ALTUNDEVA ȘI INCORUPTIBILĂ, EA NU ESTE

Realitățile tăgăduiesc ființa care le infirmă, dar o proclamă pe cea care le investește. Ființa incoruptibilă fizic, ființa incoruptibilă formal, ca și orice ființă perfectă, infirmă lumea. Dar și lumea o infirmă pe ea.

Gîndirea modernă a acceptat tăgada de către realități a ființei care le infirmă pe ele. (Dar n-a înțeles să accepte și a doua jumătate a propoziției, cum că aceleași realități proclamă ființa care le investește.)

Într-adevăr, ființa incoruptibilă fizic a dispărut, prin cunoașterea efectivă a naturii și cerului. A apărut ființa incoruptibilă formal, a matematicienilor, dar ea nu se înfățișează cu adevărat ca ființă ci doar ca funcțiune; rămînea ființa „inteligibilă”, incoruptibilă și ea, iar pe această linie s-au înscris viziunile mai recente despre ființă, ale cărei caractere erau, după prezentarea unui gînditor contemporan (Blondel): unitate, permanență, autonomie, substanțialitate, perfecțiune, cauzalitate eficientă, cauzalitate finală.

Fie că asemenea caractere ale ființei reveneau unui creator, fie că reveneau unei ființe absolute concepute laic, ele ridicau fiecare noi probleme: unitatea nu poate fi fără distribuire de sine și multiplu; permanența nu poate fi doar eternitate ci și *aeviternitate* (eternitate în veac, cum se spunea în Evul Mediu); autonomia nu poate fi însingurare; substanțialitatea nu este fără funcționalitate; perfecțiunea se refuză creației imperfecte, în timp ce cauzalitatea, eficientă sau finală, reclamă un temei pentru exercițiul ei. Singura reprezentare speculativă a ființei desăvîrșite o încercase Aristotel, cu tema „mișcătorului nemișcat” (respectiv creatorul necreat, creatorul de lumi nedesăvîrșite el însuși desăvîrșit); dar mai mult decît nume n-a putut da nici el.

Oricum ar fi fost concepută ființa perfectă ca fiind „altfel”, demnitatea ei a fost proclamată cu prețul nedemnității realului. În fapt, ființa perfectă n-a putut fi mai mult decît o *compensație* pentru lumea reală, coruptibilă. Dar așa fiind, nu numai că n-a compensat și cumpănit lumea, pe care trebuia s-o explice: a descumpănit-o de-a binelea, prefăcînd-o în aparență, lume tranzitorie, lume evanescentă, amăgire chiar. Ceea ce vroiai să cunoști nu mai merită să fie cunoscut. Cum să înțelegi în lumina ființei ceea ce n-are din principiu drept la ființă adevărată? Dacă o ființă perfectă este, ea este pentru ea însăși, nu pentru cele ce sînt.

Ființa perfectă s-a lipsit atît de mult de lume, încît, în cele din urmă, lumea s-a lipsit de ea. Dar lumea nu se putea lipsi și de un înțeles al ființei în lucruri sau *cu* lucruri cu tot. Dacă ființa perfectă a murit, trebuia oare să moară și ontologia?

Realitățile caută ființa, nu perfecțiunea ei. Ele caută *accesul* la o ființă mai bine înzestrată decît cea de dincolo și incoruptibilă, anume la una care să le preia și pe ele. Din perspectiva realităților, ființa absolută (adică desprinsă de ele) nu este; dar ea nici nu e relativă la ele, adică relativă; *ele* sînt relative la ea. Ființa ontologiei trecute, nu numai că uneori a desfigurat realul; a mers pînă la a-l des-ființa ea tocmai. Toată problema ființei este totuși să înființeze sau să arate că este cu adevărat, în tot ce ființează. Așa fiind, problema ființei amintește de cea a lui Platon: cum se poate ca lucrurile să fie și ceea ce le investește să nu fie?

Dar este ființa perfectă? este imperfectă? Problema perfecțiunii nu se mai pune, dacă înființarea se petrece dinăuntru, nu din afară. Dezastrul în ontologie a venit poate din faptul că *s-a descris o interioritate în termeni de exterioritate*. Am vroit să arătăm care este universalul concret din lucruri (ființa) și am rămas cu universalul, de o parte, cu lucrurile, de alta, ba pînă la urmă cu un universal abstract (Idee, divin, ființă) *față* de lucrurile concrete. În particular, ontologia a consimțit separației, silită fiind sau să admită caracterul abstract al ființei separate, sau dimpotrivă, să treacă de partea acesteia tot concretul *ca* separată și s-o absolutizeze, într-o concrețiune strivitoare pentru realitate.

O asemenea ființă, care ar vorbi doar despre sine, este firește „perfectă” și reprezintă un Preaplin, ca la Plotin, unul față de care tot restul ar fi cu adevărat un rest; lumea s-ar face din revărsarea și emanația acestui Preaplin. Dar atunci creația ar avea loc printr-o ontologică nepăsare (*nonpensare*, etimologic). Nimic nu mai înseamnă nimic, într-o asemenea lume, sau ea devine o cădere pe care nici o lege internă nu ar opri-o de la prăbușirea în neant.

Ființa Preaplinului nu este, tocmai sub perfecțiunea ei. În schimb s-ar putea vorbi despre ființă, împotriva lui Plotin, ca despre un Preagol, cel puțin dacă este în joc ființa din lucruri. Dintr-o dată lumea, care era desfigurată și strivită de ființa absolută, se deschide către ființă. Căci dacă ființa incoruptibilă nu este și nu preia ea răspunderea ontologică a realului, atunci lumea este degrevată, de o parte, și scoasă din mutilare, iar, pe de altă parte, este încărcată de răspundere ontologică.

Respingînd ființa care le respinge, lucrurile caută un acces la acea ființă care să fie „altfel” *cu* ele cu tot. De altfel, chiar dacă ființa

„cu totul alta“ ar avea sens pînă la urmă, ea nu scutește de investiția ființei din lucruri. Refuzul de a căuta ce poate fi înțeles al ființei în lucruri apare ca o evaziune din real și nu se poate închipui o ființă extra-mundana fără a fi cîntărit totuși sorții ființei mundane.

Ființa este ca Ideea: revine în propriu fiecărui lucru și este totuși ceva universal. Chiar cuvîntul ființei — ca al „firii“, al naturii, al esenței — exprimă și genericul și specificul, (ființa în genere și ființa anumită) atestînd o speculație infuză a vorbirii. Firea este „firea toată“, dar și firea fiecărui lucru; la fel natura, la fel esența, care poate fi și „esență intimă“ a lucrului. În toate aceste situații ultime de realitate, mediul extern a trecut în condiția de mediu intern. În termeni românești „a fi în“ (a fi în sînul naturii, al unei esențe, al ființei) s-a prefăcut în „a fi întru“. Dacă înțelesul ființei poate fi căutat în lume și nu în afara ei, atunci el trebuie căutat ca mediu intern al lucrurilor și în fiecare lucru.

Că mediul intern al fiecărui lucru exprimă, ca mediu, o modalitate universală, o poate arăta tocmai cazul în care o situație, aceeași în fiecare lucru, nefiind mediu, *nu* exprimă ceva universal. Așa se întîmplă cu situația de capăt pe care o numim moarte. Fiecare lucru sfîrșește, după măsura sa lăuntrică, sau uneori sub împrejurări întîmplătoare; la fel, fiecare ființă moare. Dar moartea nu este ceva comun în sensul de universal; este a fiecăruia (ca în povestea românească *Tînerete fără bătrînețe*). Pentru că ce se întîmplă fiecăruia se întîmplă și tuturor doar exterior, prin însumarea cazurilor. Interior ea nu exprimă o situație universală, ci doar încetarea integrării într-o situație universală, cum ar fi viața, natura, ființa.

De aceea, pentru că moartea nu este un universal, ea a putut și a trebuit să fie personificată. În timp ce nici ființa, nici firea, nici viața n-au fost personificate, moartea a fost închipuită ca un schelet uman cu coasa în mîină. Dar totul este forțat aci, chiar și felul personificării. (Moartea ar fi trebuit să aibă în mîină, nu o coasă — de vreme ce ființele nu mor *laolaltă* decît prin întîmplare — ci o lance, să spunem, sfîrșitul fiind al fiecăruia; și n-ar fi trebuit să fie un schelet uman, ci cel mult o mîină, de vreme ce nu omul aduce moartea pe lume și printre lucruri, ci acestea sfîrșesc singure.) Toată literatura filozofică asupra morții a fost poate literatură, nu filozofie; sau vroia să fie, nemărturisit, o vorbire despre ființă.

Moartea este ceva intim lucrurilor, dar nu este un *mediu* intim. Drept un asemenea mediu însă, cu stratul său mai adînc decît toate, trebuie ca ființa în lume. Dacă ea e concepută ca altundeva și incorruptibilă, atunci poate fi și personificată, întocmai morții; ea nu este un universal, și nu *este*.

5. SE POATE DECI SPUNE: SINGURĂ FIINȚA NU ESTE, TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ

Pentru ființa din lucruri, vorba cunoscută a lui Pascal, cum că lumea e ca o sferă infinită al cărei centru e peste tot și circumferință nicăieri, trebuie răsturnată: periferia ființei este pretutindeni, centrul nicăieri. Singură ființa centrală nu este, restul are parte de ființă.

Prin lipsa centrului, lumea nu e des-centrată. Ea își află echilibrul prin ceva care nu „este”, sau este într-altfel în ea.

Dispariția centrului (a condensării luminoase, a soarelui central) înseamnă:

- 1) dispariția plinătății ființei; ea este, în lucruri cel puțin, un gol;
- 2) dispariția fixității ființei; ea nu reprezintă odihnă, ci acțiune peste tot;
- 3) dispariția permanenței ca ființă: ea nu este o co-prezență eternă, ci o prezență (absență) intimă, trecătoare cu lucrul;
- 4) dispariția simplității ființei; ea are o structură.

În lucruri, ființa ar putea fi, la orice nivel, un model și modelatoare. Prin raport la modelul ei, toate lucrurile ar sta atunci sub judecata: sînt — sau nu și-au împlinit sorți lor de a fi.

Omul dă nume răspunsului pe care-l țintește și pe urmă crede că poate găsi altceva îndărătul numelui. A spus „suflet” pentru ceea ce face ca trupurile să țină laolaltă (pentru antici chiar organismul vegetal avea suflet), dar ce oare altceva a găsit el pentru „suflet” îndărătul unității întâlnite și denumite? A spus „timp” pentru ordinea de succesiune a lucrurilor, dar n-a mai știut bine, dincolo de aceasta, ce este timpul. La fel, omul a spus „ființă” pentru ceea ce face ca orice realitate, inclusiv sufletul și timpul, să țină. Îi rămînea să vadă ce este ființa și în ce măsură lumea este locul de împlinire al ființei, sau cimitirul ei.

1) Dacă ființa centrală nu este, iar ființa din lucruri apare ca un gol, ultima este, spre deosebire de Preaplinul unui Plotin, un Preagol înscris în acestea. Iar așa cum Preaplinul este un plin ce se revarsă, Preagolul este un gol ce se restrînge în sine.

Ființa ar putea fi, anume, acel gol pe care l-au întâlnit în meditația lor ontologică mai toate cugetele superior speculative. L-a întâlnit Kant în felul său, atunci cînd a părăsit pentru o clipă tematica de cunoaștere și cînd, în prelungirea ei, a vorbit despre *patru feluri de „nimic”: ens intelligibile, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum*. Ca Preagol exterior, ființa a putut apărea — în teologia negativă, sau chiar în filozofia eleată comparată cu prima

— drept un *nihil* (= *totum*) *negativum*. Alteori, cu sens pozitiv, a apărut ca un *ens imaginarium*. Dar ca gol *lăuntric*, ființa se înscrie de la început în lucruri drept un *nihil privativum* — ea fiind o absență din toate lucrurile, așa cum ne și apărea — și, în orice caz, este un „nimic“ kantian în calitate de *ens intelligibile*, unul înscris în toate lucrurile și, în măsura în care se ivește ca neant, un neant structurant.

Același vid ca ființă este de întîlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întîlnit în nedeterminatul sau neantul ontologiei *Vedelor* (la început nu era „nici ființă, nici neființă“), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii. Dar cel mai lămurit, ca neant structurant înscris în lucruri, apare ființa în viziunea lui Pascal, atunci cînd se lasă de o parte tematica religioasă. Dacă într-adevăr, pentru el, *tout ce qui est arrivé a quelque chose d'admirable* (*Pensées*, fragmentul 212), el slăvind astfel periferia și adăugînd ca explicație: *parce qui la volonté de Dieu y est incorporée*, atunci este de ajuns să transpui explicația în *parce que l'empreinte de l'être y est marquée*, spre a regăsi golul ființei. Ea nu este decît la periferia ei, ca un *ens intelligibile* în fiecare lucru.

2) Acum, cînd golul nu e doar în conștiința care-l caută, ci și în lucruri, el devine activ tocmai pe linia căutării de către lucruri a unui acces la ființă. Aceasta din urmă încetează să fie neantul le- neș, invocat de ontologii, pentru însuflețirea sau transformarea căruia în cosmos erau necesare intervenția și decizia *altei ființe*, ci trece ea singură ca *ens intelligibile*, sau ca model arhetipal, în neant structurant. Ca ființă centrală, ar fi în odihnă și destindere; însă ca fel de-a fi distribuită peste tot, ea generează și regenerează satornic realul. Ființa trebuie să fie văzută în lucruri și la lucru, în loc să fie lăsată în inerția ei. Așa cum vidul la propriu, atît material cît și spiritual, a fost pus la lucru de fizicienii și metafizicienii moderni — dar nu fusese pus la lucru vidul, ca inexistență, de către Platon însuși, în *Sofistul*? — tot astfel ființa în ansamblul ei, ca gol inițial în lucruri, este de văzut în act.

Că ființa, cu modelul ei, este activă peste tot, nu mai e ceva de dovedit: este de arătat. Dar lucrul nu se vede întotdeauna, pentru că trăim sub „uitare de ființă“. Iar uitarea nu este, poate, cea denunțată de Heidegger, a ființei ca ființă, dacă prin aceasta ar trebui înțeles iarăși ceva de ordinul ființei centrale, ci este uitarea ființei a cărei periferie e peste tot și centrul nicăieri; a ființei umile, precare, ființa din sînul realului. Tocmai Heidegger — dacă este literal înțeles — și tocmai ontologia ce regăsește maiestatea ființei ar putea

abate de la ființă, consacrînd atunci indirect, prin abandonul realului, situația de astăzi, anume cea în care realul a rămas ca și total la dispoziția matematicilor sau a formalismelor, pentru că nimic de ordinul ființei nu mai este activ în el.

Spre deosebire așadar de neantul invocat drept ființă de unele concepții speculative, golul invocat aci este activ prin el însuși. Ce *nu* este umple de fapt lumea, sub chipul lui ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce stă să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi. Toate acestea, înmănunchiate în *golul* de ființă, modelează lucrurile.

3) Dar golul este *dinăuntru* activ. El reprezintă o formă de intimitate, iar nu o prezență și existență permanentă, adică o co-prezență eternă. Întîiul sentiment pe care-l trezește ființa a părut adesea să fie prezența. Dar dacă prezența este luată ca prezent, atunci nedreptatea ei ontologică față de ceea ce a fost se întoarce asupra ei, în măsura în care prezentul, ce vroia să fie totul, alunecă în trecut; iar dacă prezența este luată ca eternitate și ființa ar fi o statornică prezență, însoțind tot ce se ivește și trece, atunci ea devine o exterioritate care trebuie să lucreze *asupra* lucrului și nu în el. Ființa însă nu este obligatoriu o permanență, cel puțin în sens de prezență: ceea ce „este” în lucruri și le face să fie poate fi trecător, la fel cum sufletul nu e cu necesitate nemuritor spre a se exercita ca suflet.

Ființa ca permanență și neschimbare, ființa care confiscă pentru ea pe „este”, era paradoxală (așa cum este paradoxal simțul comun dus pînă la capăt): ea tindea să redea ce este ființător în real, prin contrariul acestuia din urmă. Este ca și cum, întrebîndu-ne ce e viața în ființele vii, am spune că este moartea. Dacă ființa trebuie să investească și să susțină realul, ea nu-l poate dezminți; trebuie să fie după chipul și asemănarea lui, sau să fie alt chip al *lui*.

Toate atributele ce s-au acordat ființei ca desprinse de real (unitate, permanență etc.) sînt sortite să cadă, cel puțin în perspectiva ființei din lucruri. Trebuie acceptat în schimb un atribut ce i-a fost statornic refuzat: *conaturalitatea* cu realul. Cum a putut apărea gîndul ființei „de altă natură” decît realul, ar fi greu de înțeles, dacă simțul comun (prelungit uneori în speculația oricît de înaltă), n-ar avea tendința să *separe*, acolo unde nu poate uni. Dar lucrurile nu țin laolaltă și nu au „suflet”, dacă sînt lipsite dinăuntru de suportul ființei. În loc să părăsim lumea reală, sub cuvînt că nu are subzistența asigurată, în favoarea unei lumi care ar avea-o, dar n-ar păstra nimic decît subzistența goală, trebuie să numim ființă tocmai ceea ce face ca lucrurile să fie — în măsura în care ele sînt.

4) Căci ființa, cu golul ei de la început, nu este numai intimitatea formativă a lucrurilor: este și măsura lor. Dacă nu totul este pînă la capăt, sau nici un lucru nu e cu adevărat ființa, deși nimic din cele ce se ivesc nu e străin de ființă, atunci ontologia devine — dincolo de dubla ei analiză, a ființei în lucruri și a ființei în sine — o „critică” în sensul propriu al cuvîntului grec: o judecată asupra celor ce sînt. Vorba lui Protagoras, cum că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt” era poate rostită cu sensul ei plin: omul ce gîndește asupra ființei (nu omul în subiectivitatea sa, cum e înțeleasă de obicei vorba) hotărăște asupra a ce este în real, ca și asupra a ce nu este, părăind doar să fie.

Dar judecata se face în numele unui *înțeles* al ființei. Poate fi el înțelesul unei ființe simple (în limba greacă simplu însemnînd și absolut)? Nici ontologiile din trecut, care proclamau ființa absolută, nu se puteau împiedica să vorbească de „grade” de ființă sau de manifestări diferite (fenomen, aparență, apariție, arătare) ale ființei. Dar ontologia care pleacă de la real în sus poate aduce un spor de înțelegere și nuanțare. În cazul ființei absolute, simple și unitare, deosebiri izvorau doar din gradele și *intensitățile* ființei, pe cînd într-o ontologie desprinsă din real criteriile de judecată pot ține de o adevărată *structură* a ființei și de măsura în care structura s-a realizat. Poate exista neîmplinire de ființă, dar pot apărea și precarități ale ei, variate calitativ și nu doar pe bază de simplă intensitate de manifestare; pot fi împliniri parțiale durabile, sau alteori împliniri totale trecătoare, după cum și precaritățile sînt sortite uneori să accelereze și activeze realul, alteori să-l ducă la destrămare și extincțiune.

La om, în care ființa este mai intim activă decît oriunde, de vreme ce el are și spirit, deci un plus de receptivitate ontologică, precaritățile ființei sînt de înregistrat cel mai bine ca „maladii spirituale”, care îi dau sau îi refuză afirmarea ontologică. Însă cu sau fără problematica umană, ontologia trebuie să fie o *medicina entis*, unde nimic nu se vindecă dar totul se judecă — întocmai ca în vorba lui Protagoras.

6. TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ, ÎN SENSUL DESCHIDERII CĂTRE EA

Că ființa în lucruri poate fi un gol; că poate fi un gol activ; că reprezintă astfel o acțiune trecătoare, ca și lucrul, dar în același timp

un criteriu și o măsură a lucrurilor — toate ar avea sens dacă ființa în lucruri are sens. Dar, spre deosebire de ființa separată și veșnică, aci se ridică problema: ce sens are să invoci ființa, și încă o ființă unitară, într-o lume coruptibilă?

Este simplu să respingi ființa absolută, cum facem aci, mai simplu chiar decât s-o institui. Dar, rămasă fără acoperirea ei, realitatea aceasta haotică și disidentă, chiar dacă ar avea ființa distribuită în ea, așadar dacă ar fi una de „ființe” la plural, nu pare la început să aibă și o ființă unitară.

Așa stînd lucrurile la prima vedere, cel care se refuză filozofării este dispus să simplifice totul și să fie reducionista. Întrebat ce gîndește asupra ființei din lucruri, va trebui să admită că pentru el, „în ultimă instanță”, realul se reduce la un element originar, să spunem hidrogenul sau fotonul de lumină (în cazul, bineînțeles, că nu invocă un demiurg). Iar întrucît este lipsit de sens să afirmi că ființa lucrurilor — a unei făpturi organice de pildă, sau a uneia spirituale — este hidrogenul sau lumina condensată, se renunță de bună voie la orice problematică a ființei, iar ontologia este trecută în muzeul culturii. Aceasta este părerea obișnuită sau a omului de știință în genere.

La capătul celălalt, ontologia ființei absolute, vroid să fie efectiv ontologie, o deformează totuși. Prin simplul fapt că presupune, instituie ori inferează o ființă absolută, ea pune în joc mai degrabă o problematică a *cunoașterii* ori *accesului* la ființă decât problematica ființei. Întrebarea principală a ontologiei ar trebui totuși să fie, nu atît accesul nostru la ființă, cît accesul acesteia la o afirmare unitară. Sau, de vreme ce prin ontologie trebuie identificată ființa, înregistrarea ei de către o conștiință cunoscătoare arată totodată felul cum se „identifică”, adică își capătă o identitate ființa lumii.

În acest sens, tocmai înlăturarea ființei absolute și a oricărei presupozitii ontologice privitoare la conținut devine condiția constituirii unei ontologii. Trebuie consimțit, aci, vidului total. În orice altă știință există totuși presupozitii și se deține ceva în prealabil: se știe măcar domeniul circumscris în care urmează a se exercita cunoașterea și a se afla legi. Aci, în ontologie, nu se poate presupune nimic. Este rațiunea goală în fața golului de ființă.

Așadar ființa ne apare, în primul moment, ca un *nume*, dat pentru înțelesuri ce nu au încă un conținut determinat, așa cum s-a întîmplat cu numele de: suflet, timp, destin, divinitate. Însă, pe cînd celelalte nume spun ce este sau ce pare a fi, „ființa” poate spune ce nu este, dînumind o absență din real. În orice lucru real lipsește

ceva. Iar aceasta n-o spune cuvîntul, o spun lucrurile ele însele, care se deschid către „ceva“.

În termeni românești s-ar putea spune mai limpede: rostirea numelui de ființă vorbește despre așezarea în rost, despre rostirea realului însuși. Simplul fapt că procesele oarbe ale realității dau pînă la urmă *întruchipări* aduce cu el o deschidere către un rost. În măsura în care rostul (pînă la „codul“ lucrurilor vii, identificat astăzi) nu este gata dat și în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de ființare al oricăruia, el este, mai degrabă decît cuvînt, adevărata lor cuvîntare.

Ce „spun“ așadar lucrurile despre ființă? Ele spun, cu golul lor, că *deschiderea* către ființă, ca înspre rostul lor, este întiul indiciu al ființei. În primul moment, ființa este deschidere, iar ceea ce nu se deschide mai departe nu este, sau nu mai este. La început a fost deschiderea. Numim atunci ființă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă și să rămînă, chiar împlinit și pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere.

De vreme ce ființa se ivește ca deschidere, ea devine un criteriu de apreciere a realității și situațiilor de realitate: sînt deschise ori nu. Și atunci se ridică o a doua problemă: dacă realul rămîne în deschidere, de o parte, dacă orice deschidere este bună, de alta.

Într-adevăr, sensul de deschidere al ființei nu persistă pretutindeni în real. Este limpede din această perspectivă — chiar sau tocmai pentru că ființa nu mai înseamnă plinătate, echilibru ultim, permanență și omogenitate — că, o dată constituit într-o *întruchipare*, realul nu ar trebui să se închidă asupra-și, ca materia moartă. În fapt, totuși se închide adesea și rămîne în cea mai largă măsură la închiderea asupra-și. Realul poate efectiv să nu conducă spre alte forme de organizare decît cele obținute și atunci va rămîne la nivelul atins, cel de cîmpuri materiale, de substanțe, de substanțe organice, de făpturi chiar vii, dar stagnante, de oameni și societăți fără deschidere mai departe. Omul arată în nenumărate feluri cum se pot pierde sortii ființei, atunci cînd el rămîne la un tipar al societății și nu se deschide mai departe către omenesc. Nu se poate aci vorbi de neființă — sau cel mult la figurat, de o neființă secundă —, dar blocare de ființă este acolo unde nu mai încapă deschidere.

Pe de altă parte, nici orice deschidere nu este bună. Așa cum la om nu orice dăruire de sine este neapărat și sporitoare, pentru el și lumea lui, la fel nu deschiderea goală și simpla expansiune au în ele investirea ființei. Descartes dădea, pentru o situație asemănătoare, exemplul familiar al slugii proaste care, în zelul ei de a sluji bine, pleacă să-și îndeplinească sarcina înainte de a înțelege despre ce e

vorba. Inteligența și voința omului fac adesea așa, pornind către investigație și faptă înainte de-a fi lămurit bine ce trebuie căutat și făcut. Iar realul însuși ar putea fi socotit, sub multe aspecte, deficitar ontologic (cu „naivitatea naturii” despre care vorbea Hegel), atunci cînd, întocmai ca sluga lui Descartes, umple lumea cu procesele și precipitățile lui iremediabil haotice. Să spunem, iarăși, că este neființă, în haosul secund ce se creează astfel în lume? Este doar blocare de ființă; este „ființă fără rost” și în orice caz fără rost propriu, realitate cu rost doar statistic. Undeva, firește, partea de ființă activă din lume preia în procesiunea ei partea de ființă stinsă din ea; dar extincțiunea de ființă se produce, și nu în cenușa ființei se pot citi înțelesurile ei.

Atunci se naște, cu privire la ființa din lucruri, întrebarea dacă are vreun sens să se vorbească de ființa a ceea ce *nu* e prezent. De vreme ce extincțiunea ontologică apare chiar în realul prezentului, trebuie să fie cu atît mai multă extincțiune în cenușa trecutului sau în neființa din golul viitorului. Ce sens are, de pildă, să vorbim de „ființă” pentru ceea ce s-a săvîrșit? Cumva sensul — care s-a încercat uneori — de-a se afirma că numai ceea ce *a fost* s-a ridicat la esență (*Wesen, gewesen* în germană, sau „a fost să fie” în română), în timp ce prezentul ar avea peste tot o subzistență nesigură? Dar atunci problema n-a făcut decît să se răstoarne în sensul că trecutul este „esențial”, prezentul inesențial, ele rămînînd mai departe să nu aibă o *aceeași* ființă.

Fără un statut de ființă *de același* ordin cu cel al prezentului, chiar pentru cele trecute ori viitoare, ființa ar urma să redevină un „prezent veșnic” și am recădea sau peste ceva etern, sau peste veșnica surpare a lucrurilor. Ontologia însă nu poate privi trecutul cu nepăsarea religiei creștine (deschisă mai degrabă către viitor), care și-a pus o clipă problema dacă se „mîntuiesc”, adică intră în ordinea ființei, și oamenii de altădată, care nu au cunoscut creștinismul — spre a uita apoi de problemă și a vorbi despre judecata întregii umanități fără întreaga umanitate. Omul prezent din orice ceas nu are dreptul, în cazul că vede un sens de ființă pentru persoana proprie sau comunitatea sa istorică, să arunce în neființă pe cei trecuți. Dacă el are o umbră de investire din partea ființei, atunci trebuie s-o aibă și cei din trecut.

De altfel, în cazul că *este* nu cuprinde și pe „a fost” și „va fi”, atunci cel mai precar statut ontologic îl are spiritul, iar nu materia. Aceasta ar putea fi din plin eternă, pe cînd spiritul este necesar împlîntat în efemer. Nu s-ar putea atunci vorbi de ființă cu privire la nimic din lumea spiritului, nici cu privire la marile creații și nici la

stare, civilizații sau destine personale, toate trecătoare și necesar trecătoare. Dacă totuși supraviețuiesc unele *opere* ale spiritului, ar rămîne de înțeles, dincolo de supraviețuirea lor materială, limitată și ea, *ce* anume le face să fie. Și cum „este” un cîntec, sau o propoziție adevărată, obținută de cuget?

Pînă și în cele de *sub* om, lucrurile nu au neapărat un mai bun statut de ființă pentru că durează mai mult. Despre amoebă nu se poate susține că are un plus de ființă pentru că subzistă ca atare de mai multe milioane de ani decît alte specii, nici despre hidrogen, sub cuvînt că este mai vechi decît toate celelalte elemente. Nici o durată nu înseamnă nimic față de eternitate; iar dacă eternitatea este și ea un cuvînt gol, atunci ce oare trebuie înțeles prin *a fi*, pentru lucrurile care durează? Căci în definitiv pentru lucrurile trecătoare s-a pus problema ființei, nu pentru cele presupuse a fi în eternitate.

Verbul *a fi* are o particularitate: este singurul verb al cărui prezent nu e doar prezent (deoparte lăsînd „prezentul istoric”). În cîteva limbi culte, principale, el a dispărut ca prezent într-o folosință a lui, devenind cuvînt de legătură, copulă. Aceasta înseamnă că s-a golit de sensul său. Dar Hegel spunea: în propoziția „pomul este verde”, oricine se gîndește la pom sau se gîndește la verde; filozoful trebuie să reflecteze la ce înseamnă aci „este”. Verbul a fi s-a golit de sens; s-a golit chiar într-atît, încît în unele limbi mari (ca rusa) nu se mai folosește aproape deloc. Și totuși în golul acesta există un sens, tocmai sensul de gol al ființei, pe care-l invocam mai sus.

Dacă ființa în lucruri ar fi o plinătate, atunci „este” n-ar putea exprima decît ființa prezentului. Dar însăși ființa prezentului este o permanentă disparență. Ființa este un gol, iar unitatea ei, în lucruri cel puțin, o dă sensul pozitiv al golului, care poate fi gol al prezentului, cum poate fi gol al trecutului și al viitorului. S-ar putea vorbi, cel mult, despre trei aspecte temporale ale golului, dacă n-ar fi mai potrivit să se spună că prezentul este întîlnirea a două goluri de ființă, trecutul și viitorul, care-l videază de substanță și pe el. Cel mai bine o arată iarăși omul, al cărui prezent, de îndată ce tinde să capete plinătate, este golit de „prezența” și acțiunea trecutului, așa cum e golit de prezența și acțiunea viitorului asupra-i.

Dar golul înseamnă aci: deschidere. Ce e comun tuturor, fie că s-au împlinit ori nu, este deschiderea lor către ființă. Iar ce este comun celor ce s-au împlinit ontologic, atît prezente cît și trecute, este faptul că deschiderea a rămas mai departe deschisă. Într-un fel ori altul, printr-o interdependență ori alta, lucrurile sînt deschise, atunci cînd sînt. Iar după cum nu orice lucru prezent „este”, nici orice lucru trecut nu a fost cu adevărat (istoricul și istoricul naturii o

știu), după cum nu orice lucru viitor „va fi” (cercetătorul viitorului încearcă s-o știe). Dar tot ce este — în sensul lărgit al lui „este”, pînă la a fi în general, așa cum se întîmplă în particulă de legătură — a intrat și a rămas în deschidere.

Cele trecute, atunci, nu s-au îngropat cu deschiderea lor cu tot. Dacă deschiderea a fost „rostitoare” (iar în limba română se poate face opoziția dintre punerea în rost, rostirea, și simpla rotire a lucrurilor), atunci ea s-a făcut sub ceva de ordin general, ca o devenire ce integrează ipostazele timpului, devenirea trecută fiind una cu devenirea prezentă, în deschiderea lor către cea viitoare.

7. DAR DESCHIDEREA CĂTRE FIINȚĂ NU SE FACE FĂRĂ O ÎNCHIDERE

S-ar putea deci spune că, la nivelul lucrurilor, ființa este deschidere pură, așa cum s-a spus în Evul Mediu că ființa divină este act pur. Dar caracterul ființei de a fi sau de a aduce în lucruri deschidere este mult prea sumar: reprezintă doar sensul ei *aparent* în cele ce sînt și condiția necesară spre a fi, nu și suficientă, de vreme ce tocmai deschiderea simplă poate fi o pierdere de sine și de ființă.

Deschiderea către ființă nu poate avea loc fără o închidere, așa cum realul nu intră într-o bună expansiune fără o concentrație, sau omul într-o bună dăruire și depășire de sine fără a se fi centrat în jurul unui nucleu spiritual. Ființa se anunță în lucruri ca o închidere ce se deschide. (De aceea, obiectele tehnice, de pildă, nu au parte de ființă: ele sînt, invers, o deschidere ce se *închide* și rămîne închisă ca atare.)

Ca închidere ce se deschide — și care permanent rămîne în deschidere, deci permanent se reface din închiderea ei — ființa se anunță în lucruri drept o *pulsație*. Cea mai generală și abstractă pulsație a lucrurilor, ca și a cugetului, ne va părea a fi *numărul*. El a dat, cu Pitagora, și pare unora încă să redea intimitatea ființei. În orice caz dă spectrul ei.

Ceea ce nu se deschide pierde sorții de a fi, rămînînd în neîmplinirea ființei; dar fără o *măsură* a deschiderii, întruchipările realului pot intra, prin aceasta, în disoluție. Ca o ultimă întruchipare a realului ce „este”, omul poate oferi exemplul cel mai instructiv: cînd, în experiența spirituală a lumii orientale, omul se deschide către Marele Tot, atunci deschiderea, care ar trebui să fie o integrare cu păstrarea și potențarea omului, se transformă într-o dezintegrare a lui, cum se vede uneori în experiențele spirituale indiene. Fără o

măsură lăuntrică a lucrurilor, ființa din ele intră în entropia ființei unice. Principiu de viață (de ființă) dar și de moarte, deschiderea aduce, cu echivocul ei, echivocul realului însuși, care peste tot tinde să reziste descompunerii, pînă ce-și află acea concentrație care abia ea să-i confere buna deschidere. Dacă deci ființa nu se ivește fără deschidere, este la fel de limpede că ea nu se poate lipsi nici de închidere.

La fel însă cum deschiderea — întiul indiciu al ființei, ca și al ființării — nu poate rămîne simplă, nici închiderea nu va fi simplă. Închisă asupra ei și rămasă așa, realitatea stagnează, ca materia ei moartă. Atît natura în expansiune goală, cît și natura în contracțiune goală dau materia nedeterminată (neîntruchipată), neființa anticilor. Dar în sînul realităților acestora care, chiar dacă nu sînt neființa, nu exprimă nici ființa, unele se desprind deopotrivă de închiderea simplă ca și de deschiderea simplă, făcînd atunci să apară ceva nou, o deschidere ce se menține; vom spune o promisiune de ființă, ca o *închidere ce se deschide*. Numai cuplarea închiderii cu o deschidere, sau mai degrabă unitatea lor (o contracție ce intră în expansiune) trimite realul mai departe și oferă acel început de organizare pe linia căruia să poată fi urmărită ființa în lucruri.

Nu este nici o clipă vorba de o închidere și o deschidere. Atunci s-ar putea lesne înțelege greșit că totul este, în fond, un fel de închidere și de deschidere, ceea ce n-ar spune nimic: închidere ar fi intrarea într-un orizont, deschidere ieșirea din el; închidere asimilarea, deschidere eliminarea; la om, închidere intrarea în locuință, deschidere ieșirea din ea. Dar nu *relația* dintre închidere și deschidere este acum în joc, ci unitatea lor: tocmai închiderea este cea care se deschide, ca închidere și rămînînd închidere. Un punct material intră în vibrație și nu mai iese din ea; dar *cu* vibrația sa, el intră în expansiunea unde. Ceva intră într-un orizont și nu mai iese din el; dar, cu orizontul său cu tot, se deschide mai departe. Cînd omul primitiv și-a făcut o locuință, el n-a mai „ieșit” din ea; dar, cu locuință cu tot și prin ea, el s-a deschis către așezări satești, către așezări orășenești, și astfel către ființa istoriei. Popoarele „deschise”, nomade, nu au istorie și nu fac state; abia cînd se închid la propriu într-un spațiu și cînd se închid tot la propriu în forme comunitare, începînd cu familia, pot ele să aibă acces la ființa istorică. La fel, cînd vorbirea intră într-un sistem de reguli care va duce la o gramatică, ea nu mai iese din acel sistem; dar, cu sistem cu tot și prin el, se deschide către rostire, trecînd din stadiul de vorbire în cel de limbă.

Așadar tocmai pentru că se închide, o realitate de orice fel poate căpăta o deschidere cu sens ontologic. O închidere simplă *plus* o

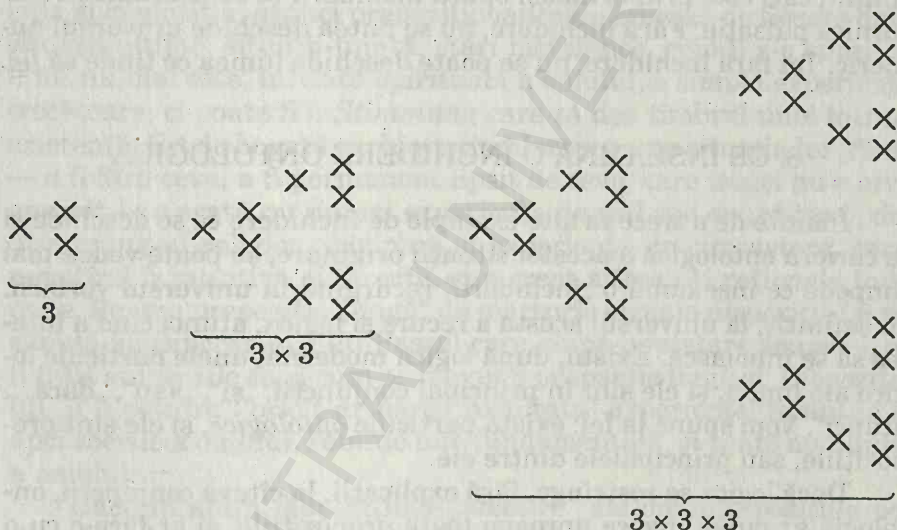
deschidere simplă ar fi negarea unei închideri ce se deschide și n-ar putea constitui laolaltă, cu pura lor neînchegare, o promisiune de ființă. Cît despre situația inversă, o deschidere ce se închide (ca mașina), ea ar putea fi privită de drept ca anti-ființă. Într-adevăr, într-o mașină se închide o energie, care era pură deschidere în natură; se închide un mecanism și se obține un rezultat în care mașina se îngroapă; dacă nu se obține acel rezultat, atunci mașina este „fier mort”. Însă față de ființă ea era de la început așa. Doar indirect, în alianță cu ființa omului sau a naturii, mașina ar putea interesa ontologia, și doar cînd dă iluzia că se deschide și ea (ca în cazul mașinilor automate ce „învăță”) poate deveni o problemă — și o amenințare — pentru ființa realului.

Închiderea nu este, pe de altă parte, doar la început și nu generează deschiderea ca și cum ar fi o cauză eficientă a ei, sortită să rămînă în urmă, ci este prezentă în fiecare etapă a deschiderii, așa cum închiderea într-un sistem de reguli gramaticale este prezentă și activă în orice rostire a unei limbi, sau așa cum un raport ce s-a deschis în proporții este prezent în fiecare proporție. Cu fiecare proporție se poate vorbi despre o pulsație a raportului (numărătorul și numitorul se schimbă în $\frac{6}{3} = \frac{10}{5} = \frac{18}{9} = \frac{82}{41}$, dar raportul 2 a rămas același). În vorbirea obținută ca limbă, regulile gramaticale se repetă, pulsează; în variatele forme de viață, cîte un cod pulsează. Situația ontologică privilegiată, respectiv una care făgăduiește să deschidă calea către ființa lucrurilor, este *pulsația*. Am spus mai sus: la început a fost deschiderea. Acum vom putea spune: a fost închiderea ce se deschide, sau mai bine: a fost pulsația. Ritmurile cosmice, bioritmurile ca și ritmurile spiritului pot apărea, acum, ca tot atîtea pulsații fundamentale în real.

Dar de pe acum pot fi puse în lumină *două* feluri de închideri ce se deschid sau de pulsații: unele ce intră în repetiție, altele ce intră în evoluție. Întîi sînt pulsațiile propriu-zise și înregistrate ca atare: undele de tot felul, tactul cosmic, ritmul circadian, rotațiile, spirala aminoacizilor și tacturile vieții, bioritmurile, inima, înotatul, zborul, pasul, glasul, pînă la bătăile gîndului. Ele oferă însă doar o promisiune elementară de ființă, căci sînt tot atîtea reluări, deopotrivă ale închiderii și deschiderii, pe temeiul cărora lucrurile par a prinde ființă. Dacă există, în plus, pulsații care să iasă din oarba repetiție și care să crească, să se desfășoare și transfigureze, atunci sortii de a identifica o ființă mai complexă în lucruri sporesc și ei. În orice caz numai pe linia unei asemenea pulsații crescătoare, ca aducînd noi deschideri și eventual o arborescență a deschiderilor, merită să fie urmărită ființa în lucruri.

Înainte de a pune în lumină câteva pulsații crescătoare esențiale lumii, în care ființa ar putea să-și dea măsura ei mai plină, trebuie invocată acea pură pulsație crescătoare — „pură” pentru că se petrece doar în ordinea imediată a creșterii, anume în cantitativ — care este *numărul*.

Într-adevăr, numărul, care îngăduie tot felul de operații, este în realitate o operație el însuși. *Închis* într-o bază care este și structura sa (baza 10, baza 6 la babilonieni, baza 2 în cibernetică), numărul se *deschide* și crește sub formă de puteri succesive ale aceleiași baze, așadar ca o reluare a închiderii inițiale. El se constituie astfel printr-o operație: ridicarea la putere. Este simplu de arătat că într-o bază oarecare, să spunem baza 3, numărul arată ca o închidere ce se deschide, în perfectă pulsație:



Fiecare unitate din cele 3 se întreiește. Dacă ne place să numim „triunghiulară” structura numărului cu baza 3, atunci e vădit că structura se păstrează, în propria ei pulsație.

Așa arată numărul în orice bază. Este, în orice caz, o gândire leneșă și prost pedagogică aceea care prezintă numărul drept gata făcut și îl folosește apoi pentru adunări și înmulțiri, spre a vorbi abia la urmă despre ridicarea la putere, ca de un simplu caz particular al înmulțirii. Dacă numărul este într-adevăr fundamental chiar dincolo de matematici, într-un domeniu ori altul (cu atât mai mult în *toate*, cum a spus pitagoreismul), atunci trebuie limpede pus în lumină faptul că numărul ca atare este o ridicare la putere și că *această* operație apare în primul rînd, în timp ce înmulțirea nu

este decît o ridicare la putere degradată, iar adunarea o înmulțire degradată. Totul începe deci răsturnat, în aritmetica numărului „natural” — care stă la baza oricărei aritmetici — anume *de la complex la simplu*, respectiv de la situația complexă a unei închideri ce se deschide și care se desfășoară ca pulsație *crescătoare* a acestei închideri ce se deschide.

Așa înțeles, numărul a putut fi, dacă nu cheia, cel puțin spectrul ființei. Realul ar rămîne în stagnare, sau cel mult în oarbă repetiție, ca ritmurile cosmice, dacă ceva de tăria numărului nu ar veni să-i dea *altă* consistență, una urcătoare. Chiar dacă, în fapt, ființa nu ține ea însăși numai de consistența cantității și a structurii cantitative, numărul poate măcar servi drept o „introducere la ființă”, căci este prin el însuși epura închiderii ce se deschide în statornică pulsație. Fără închidere, nu se putea deschide universul numeric. Tot fără închidere, nu se poate deschide lumea ce tinde să *fie*.

8. CE ÎNSEAMNĂ O ÎNCHIDERE ONTOLOGICĂ

Înainte de a trece la alte exemple de închidere ce se deschide și la cariera ontologică a acestei situații originare, se poate vedea mai limpede ce înseamnă o „închidere” recurgînd la universul vorbirii. În definitiv, la universul acesta a recurs și logica, atunci cînd a înțeles să se înnoiască. Există, după logica modernă, unele particule logice ale limbii, și ele sînt în principal conjuncții: „și”, „sau”, „dacă... atunci”. Vom spune la fel: există particule *ontologice*, și ele sînt prepozițiile, sau principalele dintre ele.

Dacă logica se restrînge, fără explicații, la cîteva conjuncții, ontologia ar putea invoca aproape toate prepozițiile, și ar face-o cu o explicație: ele reprezintă — vom spune — închideri originare.

De obicei, prepozițiile sînt definite ca particule ce leagă, creînd raporturi de dependență între felurite părți ale propoziției. Nu se vede însă întotdeauna ceva semnificativ în faptul că raporturile puse în joc sînt precumpănitor *spațiale*. Totuși, un Jakob Grimm invocase de la început, pentru prepozițiile limbii germane, caracterul de-a indica relații spațiale, iar prepozițiile limbii române au, ca și *toate*, drept sens fundamental unul spațial, care ar fi: direcția și suprafața de contact („asupra”), direcția și apropierea („cătrep”), asocierea („cu”), separarea sau apropierea („de”), desprinderea din interior („din”), posterioritatea („după”), interiorul unui spațiu („în”), spațiul („pînă”), străbătore unui spațiu („prin”), spațiul situat

dedesubt („sub“). (Toate indicațiile sînt după *Gramatica limbii române*, vol. I.)

Ce exprimă așadar prepoziția, ca relație în primul rînd spațială? Exprimă, în chip felurit, „poziția“, cum o sugerează cuvîntul, oricît a părut el de nesatisfăcător lingviștilor moderni. Iar relațiile spațiale, dincolo de spațiu și de obiectele din spațiu, capătă autonomie sau pot fi privite liber, ca fiind *situații*. Există o situație a lui *asupra*, sau a fi *asupra*, a lui a fi *cu*, a fi *fără*, a desprinderii *din*, a trecerii *prin*, a lui a fi *în jurul*, a fi *printre*, a fi *lîngă* sau a fi *sub*. S-a vorbit de *Stimmung*-uri pentru înregistrarea de către om a ființei, așadar de dispoziții și afecte superioare, ale spiritului mai degrabă decît ale sufletului. Pozițiile denumite de prepoziții pot fi tot atîtea dispoziții. Dacă însă termenul de „situație“ cuprinde deopotrivă poziția și dispoziția, atunci prepoziționalitatea creează de fiecare dată situații-ultime, situații-limită, stări metafizice, cum li s-a spus. „A fi în“ nu mai este, în viața spirituală a omului, o simplă experiență trecătoare, ci poate fi o *Stimmung* care să dea timbrul unei întregi existențe. Cît de bogată și chiar stimulatorie este situația lui „fără“ — a fi fără ceva, a fi permanent lipsit de ceva, care totuși nu e ceva anumit — o arată nu numai experiența de exil sau de „cădere“, din *Stimmung*-ul religios, dar pînă și experiența de cunoaștere, care, neputînd fi intuitivă și directă, și-a creat atîtea căi raționale indirecte. Pentru prepoziția „lîngă“ dă mărturie strania dispoziție (și nu simplă idiosincrazie) a lui Pascal care, după o relatare asupra-i, ar fi trăit ani de zile ca și cum ar fi avut o prăpastie lîngă el. Dispoziția lui „a fi printre“, oricît ar părea rezultatul experienței infantile și apoi sociale a omului, rămîne una fundamentală, și poate nu numai a omului.

Căci, în afara dispozițiilor „afective“ ale omului, pozițiile pot duce și în lucruri la dispoziții (dispuneri), sau măcar la înclinări diferite. De ce n-am vorbi de situații ale lor, situații pe care tot lumea prepozițiilor să le comande, într-o largă măsură? „A fi în“ este o dispoziție a oricărei realități materiale, în interdependența generală sau sub legea cine știe cărei atracții, în timp ce „a fi fără“ ar ține, de rîndul acesta, de repulsia a ceva, iar nu de lipsa lucrului. Cum să nu fie în joc în lumea lucrurilor, permanent și nu accidental, deci ca situație și nu ca eveniment, „a fi pe“, „a fi sub“, sau desprinderea „din“, situația lui „cu“ precum și a lui „pînă“, limită extremă? Cîte o locuțiune prepozițională, ca „în jurul“, ar exprima însăși starea sau procesualitatea situației ideale pe care o pot atinge lucrurile, cea de înscriere pe o orbită. Iar pînă și matematicile, străine de ontologie cum sînt, cad totuși uneori peste situațiile originare redade prin

prepoziții, așa cum, în axiomatica sa geometrică, Hilbert a invocat drept fundamentală situația de „a fi între”, a se afla între ceva și altceva.

Însă ceea ce interesează acum, cu prepozițiile înțelese ca particule ontologice, este mai puțin faptul că ele indică, prin pozițiile lor, dispoziții, cît faptul că indică *închideri*. Relațiile lor spațiale sînt tot atîtea închideri posibile. Firește, închiderea tipică este *în* ceva; dar tot închidere poate fi și pe o orbită, *în jurul* a ceva, pe o direcție, *spre* ceva, într-o asociere *cu* ceva, sau într-o îndepărtare *de* ceva. Raportul de dependență sugerat de prepoziție creează o situație de închidere și de fixație în orice cîmp, fie că este unul fizic, moral sau de gîndire, cu spațialitatea lor, fiecare.

Cînd așadar vorbim de o închidere cu semnificație ontologică, trebuie să înțelegem, în dezlegarea oricărui cîmp, o formă de legare, așa cum în configurația fundamentală a numărului apărea o legare, sau cum se poate vorbi de „variabile legate”. Raport de dependență, pentru prepoziții, spune chiar prea mult; simpla intrare în raport înseamnă o legare, respectiv o intrare în dependență și închidere.

Prepozițiile închid. Ele reușesc atît de bine să aducă închideri originare, încît, cu ajutorul lor, s-ar putea descrie în orice plan întregi sisteme de închidere. Relațiile — la origine spațiale — aduse de prepoziții au pus în joc spațialitatea, spre a o restrînge la cîteva determinări fundamentale în ea. Dacă ontologia s-ar formaliza vreodată, întocmai logicii, atunci ar putea s-o facă prin transcrierea cu simboluri a prepozițiilor, așa cum a făcut logica simbolizînd cîteva conjuncții.

Ontologia are însă ca obiect ființa, iar nu formule, raporturi sau închideri simple. Dacă prepozițiile *leagă*, tot ele ar trebui să și *dezlege*; sau dacă, în general, vorbirea *leagă*, tot ea *dezleagă*. Acest lucru îl spunea cîndva Heidegger, vorbind despre limbă, care pentru el este „lăcaș al ființei”: calea ei este *das entbindende Band* (în *Unterwegs zur Sprache*, ed. a IV-a, 1971, p. 262), legarea ce dezleagă. Fiecare limbă își află formule de expresie, care fixează experiența de gîndire și în același timp o lărgesc; iar în particular, pentru prepoziții, limbile *ar trebui* să afle expresia care să le scoată pe acestea din închidere. Dar nu toate reușesc.

În limba română, ceea ce scoate prepozițiile din închidere *este iarăși o prepoziție*, anume „între”. Uimitor în această prepoziție este faptul că exprimă o spațialitate care să nu fie și fixație; și că, așa fiind, ea poate prelua în ea, ca într-o matrice, aproape toate celelalte prepoziții, cu spațialitatea lor. În „între” nu este prins numai „în”; încap deopotrivă: „de la”, „din”, „spre”, „sub” și „peste”, „cu” și

„fără“, „lingă“, „în jurul“ și „prin“. Ceea ce sînt silite să exprime indirect alte limbi, pentru prepoziționalitate, se exprimă aci direct, cu o prepoziție care preia în ea toate închiderile celorlalte, spre a le trece în deschidere. „Întru“ este astfel paradigma închiderii ce se deschide. Particulele ontologice, cum sînt prepozițiile, converg într-un *operator ontologic*, care e „întru“.

9. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE ESTE SITUAȚIA ORIGINARĂ: UN *SEMEN ENTIS*

Demersurile de pînă acum se pot rezuma. Am înlăturat gîndul unei ființe absolute și incorruptibile, în investigația asupra ființei. Am rămas cu lucrurile (lumea, realul, realitățile) și, în această primă parte a lucrării, s-a ridicat întrebarea: ce se poate numi ființă în lucruri? Ele nu exprimă ființa, sînt chiar un gol de ființă. Dar golul de ființă poate fi o *deschidere* către ea, care trebuie înțeleasă ca o *închidere ce se deschide*, ducînd în real la o *pulsație*, ce poate apărea drept o promisiune de ființă, cînd este o *pulsație sporitoare*.

Atunci trebuie văzut cît de vast este exercițiul închiderii ce se deschide și în ce măsură este ea de gîndit ca o promisiune de ființă, ca un *semen entis*.

Investigația asupra ființei caută un acces la ea, care — spre deosebire de cel al cunoașterii științifice pe planul ei — nu este nici uniform, nici asigurat. Accesul religios la ființă ori cel pe căile artei nu-i pot reveni. Filozofia caută unul rațional, iar dacă ființa este într-adevăr tema ei principală, filozofia reprezintă tocmai: accesul rațional la ființă.

Dar ce poate fi rațional într-o investigație care, cu fiecare filozofie, s-a dovedit a fi alta? Rațională în investigația filozofică este, întîi, *înlănțuirea* (*ces longues chaînes de raison*, Descartes): în dezlegarea lucrurilor și a gîndurilor, apare o „situație“ care leagă atît lucrurile, în stările și procesele lor, cît și gîndurile asupra-le. Rațională este *deschiderea*, respectiv faptul că atît realul cît și investigația asupra-i poartă mai departe, neblocînd astfel accesul la ființă. Rațional este *cercul*, așadar întoarcerea fiecărui moment al unei înlănțuiri asupra momentelor anterioare, spre a le investi ca lucruri și lămuri mai bine ca gînduri. Rațională, în fine, este *integrarea*, de astă dată numai în ce privește gîndurile, în speță capacitatea unei investigații asupra ființei, de a da socoteală de celelalte investigații.

Drept o asemenea situație, privilegiată atît pentru real, cît și pentru gîndirea asupra-i, ni se propune aci închiderea ce se deschi-

de. Nu totul este o închidere ce se deschide (există și închideri simple, sau deschideri simple, cum am văzut), dar, cu înțelesul mai strict de închidere ce, rămânând închidere, se deschide și duce la o pulsație sporitoare, ni s-a părut că prin ea se poate urmări ceea ce *este*. O asemenea închidere duce la o conexiune, ce ar urca — în chip legat, deschis și în cerc — de la lucruri la ființa lor și de aci la ființa însăși, cu sorti de a integra alte forme de explicare a accesului la ființă. În acest sens revendicăm pentru închiderea ce se deschide și desfășurarea legată ce urmează, caracterul de a fi rațional.

Vastitatea exercițiului închiderii ce se deschide nu este totuna cu vastitatea *gîndului* ei. Așa s-ar putea prea lesne susține că toate filozofiile în definitiv au pus-o în joc drept situație ontologică; la presocratici ar fi închiderea într-un „principiu” și deschiderea prin manifestările lui; la Platon ar apărea închiderea în Idee și deschiderea prin „participația” la ea; la Aristotel închiderea are loc prin întipărirea formei în materie, iar deschiderea prin substanța astfel căpătată; la Spinoza ar fi închiderea în substanța unică și deschiderea prin atributele și modurile ei; la Kant, închiderea adusă de cîmpul aprioric, cu numai 14 forme, și deschiderea prin exercițiul lor variat. Însă de fapt în toate acestea operează o *singură* închidere ce se deschide: închiderea într-o idee și deschiderea ei hermeneutică. Cu un asemenea sens *funcțional*, vrem să urmărim acum închiderea ce se deschide, iar pentru el, mai degrabă decît filozofii amintiți, Pascal este cel care dă, fără s-o intenționeze, cuvîntul cheie cu: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”. Lucrurile nu s-ar deschide dacă nu s-ar fi închis.

Este vorba deci de mecanismul închiderii ce se deschide, sau, mai bine, de *articulația* ei, făgăduind să pună în lumină felul cum se articulează ființa în lucruri. În exemplele ce urmează, dintre care unele sînt științifice deci provizorii, nu atît exactitatea exemplului interesează, cît ilustrarea posibilă a mecanismului închiderii ce se deschide. Am văzut că numărul, ca închidere într-o bază și deschidere prin puterile ei, a dat ca și epura realului. Dar mecanismul pulsației spontane în real trece dincolo de pulsația numărului, implicînd-o și pe ea. O închidere ce se deschide pulsează în lumea anorganică, organică, în societate și în om, cu ritmul lor fundamental.

Astfel există: închiderea într-o vibrație, deschiderea vibrației prin *undă*; închiderea ca repetiție simplă, deschiderea repetiției ca *simetrie*; închiderea ca raport, deschiderea ca egalitate de rapoarte, respectiv *proporție*; închiderea electronilor în jurul unui nucleu, deschiderea ca atom de *substanță*; închiderea ca structură, deschiderea ca *sistem*; închiderea lanțului de carboni (după hexagonul lui

Kékule), deschiderea ca *substanță organică*; închiderea în cod, deschiderea codului ca *viață*; închiderea vieții în organism, deschiderea prin *sistemul nervos*; închiderea sistemului nervos prin concentrație cerebrală, deschidere prin *reflex, instinct și gând*; închiderea gândului vorbit într-un sistem gramatical de reguli, deschiderea prin *limbă*; închiderea gândului asupra-și ca idee, deschiderea prin *spirit*; închiderea spiritului asupra-și, deschiderea prin *creație și cultură*; închiderea oamenilor în comunități, deschiderea prin *istorie*; închiderea omului în sine ca persoană, deschiderea prin *uman*.

Chiar dacă nu toate exemplele sînt asigurate, ele lasă loc multor alte exemple similare, ce exprimă toate un același procedeu. Al cui este procedeu? Vom spune că este al ființei în lucruri, sau vom vedea în el promisiunea de afirmare în lucruri a ființei lor.

Aci s-ar putea obiecta: o asemenea închidere ce se deschide este, eventual, în măsură să indice un procedeu universal; sau este ea oare altceva decît un nume sau, în cel mai bun caz, descrierea unui procedeu care, oricît de universal, rămîne un procedeu? Lumea nu se reflectă într-un procedeu. În speță, totul poate începe cu o închidere ce se deschide, dar cu aceasta nu spunem mai mult decît: „totul este ceva *anumit*, care se manifestă în afară”.

Dacă nu s-ar face raportarea la ființă, atunci firește că închiderea ce se deschide ar rămîne un procedeu aproape mecanic (de ordinul resortului, fie și unul de neîncetată refacere). Dar acum este în joc *acea* închidere a realului ce se deschide spre ființă; deci o anumită închidere, cea ontologică. Prin el însuși, procedeu închiderii ce se deschide este lipsit de investire, iar așa cum o deschidere simplă și o închidere simplă nu erau bune ontologic, nici simpla închidere ce se deschide nu are titluri ontologice pline, ea putînd rămîne o situație al cărei exercițiu, chiar crescător și sporitor, să se petreacă într-un gol de ființă. Așa se întîmplă în universul tehnicii; cu toate că mașina apăsarea ca răsturnatul ființei, anume o închidere ce rămîne închisă, ea totuși poate trece, cu mașinile ce învață și capătă o devenire, în condiția închiderii ce se deschide. Numai că, dacă ele vor reuși, asemenea mașini vor cădea probabil sub deschiderea infinitului rău: se vor deschide către *orice*, pierzînd astfel măsura închiderii și pulsația sigură. Mașinile se vor preface, dintr-o antimorfoză ontologică, într-o pseudomorfoză ontologică. Închiderea ce se deschide a realului are alt orizont; iar cu *ea* poate începe cartea ființei, în fapt ca și în drept.

În haosul originar, nu este nevoie de *noūs*-ul lui Anaxagora, nici de vreun Demiurg, spre a face să se nască o lume: situația închiderii ce se deschide ajunge. Ea apare aci drept o adevărată rați-

une de a fi, o *ratio essendi*, care va deveni la om o *ratio cognoscendi*. Nici simplu mecanism universal, nici „fenomen originar“ în sensul goetheean, închiderea ce se deschide este *situația* originară, ca generînd posibilitatea ființei, care este lotul comun al lucrurilor. Dacă închiderea ce se deschide putea fi privită la început ca o simplă schemă, ea reprezintă, în fapt, mai mult chiar decît o structură; este o structură în act, cum se vedea la număr, și un sistem *in nuce*. Sistemele cibernetice de astăzi, ca și sistemele organice și spirituale de totdeauna, sînt ilustrări posibile pentru această situație inițială. Dar dinainte de ele era numărul.

Ontologia nu poate pleca de la „principii“, materiale ori spirituale (ca principiul Spiritului la Hegel), cu atît mai puțin de la principii logice, cum făcea Wolff, invocînd la început principiul contradicției și al rațiunii suficiente. Nu poate pleca nici de la categorii; căci principiile și categoriile sînt ele însele desprinse dintr-o „situație“. *La început a fost situația*. Timpul se ivește dintr-o situație, laolaltă cu spațiul, așa cum se ivește, cu închiderea ce se deschide, conectivitatea, din care se vor desprinde: identitatea, cauzalitatea, substanțialitatea, sistemul și contradicția, ca tot atîtea forme de conectivitate (a se vedea „Le principe de la connexion nécessaire“, în *Revue Roumaine des sciences sociales*, tome 14, nr. 2, 1970). Ca atare, ontologia este în primul rînd o fenomenologie în sens hegelian, anume una a ființei.

Ființa *apare* și ea, chiar dacă nu se „naște“ decît în ce privește realul în care apare. Trecută din sfera ei în real, ființa se reface cu fiecare existent nou: îl face pe acesta să fie și să subziste după măsura lui. Ea doar apare prin realități, și s-ar putea astfel spune că *tocmai ființa este aparență*, dacă ea ar putea fi raportată la alt substrat care să apară decît ea însăși.

Felul de apariție al ființei, cu închiderea ce se deschide, va deveni chiar un model arhetipal care se poate realiza dincolo de ontologia propriu-zisă. Tot ce se descrie în fenomenologia ființei se va reflecta în restul culturii filozofice: în logică, în epistemologie, în etică sau în estetică. O situație originară, cum este cea ontologică, își va avea corespondentul în „cercul“ logic, în cercul activ în cunoaștere, în cel al faptei morale și în cel al creației de artă. Dar aci vom rămîne la închiderea ce se deschide de tip ontologic.

Calificînd într-adevăr închiderea ce se deschide, din real, drept ontologică, nu spunem deocamdată mai mult decît că o asemenea situație poate fi un germen de ființă, un *semen entis*. O primă îndreptățire de a vedea în închiderea ce se deschide din real, o promisiune de ființă o dădea, cu același mecanism interior, numărul, care

a fost statornic trimis, mărturisit ori nu, pînă la ființa realului și care poate fi luat drept o paradigmă a germinalității ființei. O a doua îndreptățire o poate constitui tabloul ilustrărilor aduse mai sus situației ontologice (ca și oricîte alte exemple posibile), din care ar merita să reținem cel puțin cîteva: pentru lumea fizică, închiderea ce se deschide a raportului în proporții, de vreme ce majoritatea legilor începătoare din fizică sînt pe bază de mărimi proporționale; pentru lumea organică, închiderea lanțului de carbon, care dă, cu deschiderea sa, toată varietatea substanțelor organice; pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; pentru lumea spiritului și a logosului, închiderea vorbirii în reguli și deschiderea lor ca limbă. — Dar a treia îndreptățire de-a califica închiderea ce se deschide drept un *semen entis* este cariera ei, ce se pregătește acum.

Nu sîntem decît la treapta întii a ființei în lucruri, iar „ce este ființa” va rămîne mai departe o problemă, atît în lucruri, cît și în ea însăși. De aceea și vorbim despre o simplă grăunță de ființă, din care va trebui să se desprindă totul. Iar așa cum, în tehnicile spirituale din Orient, ucenicului i se punea înainte un bob de grîu real și altul perfect asemănător dar artificial, cerîndu-i-se să vadă ce anume deosebește pe primul de al doilea, deși nimic nu le deosebea vederii, la fel în închiderea ce se deschide, înțeleasă acum ca un *semen entis*, trebuie să citim ceva ce nu stă scris, fiind totuși încifrat acolo.

10. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE IMPLICĂ: TENSIUNE, DISTENSIUNE, CÎMP

Să luăm drept primă „urmă” a ființei în lucruri închiderea ce se deschide. Nu vom încerca a „reconstitui” ființa dintr-un fragment sau o urmă a ei; dar vom încerca descrierea manifestărilor legate ale ființei în lucruri, așadar felul cum se arată ea, fenomenele ei. Această fenomenologie a ființei (adică o descriere legată, în esența lor, a fenomenelor) este solidară cu înființarea lucrurilor. Același *semen entis* pe care-l așezăm la începutul ontologiei trebuie să fie, oricît de spectral, „geneza” lucrurilor. Ontologia nu se poate constitui fără a descrie însăși constituirea și constituția realului. Orice altă știință practică „ontofagia”, reducînd lucrurile la legi; le descrie pe acestea spre a des-ființa cu ele lucrurile. Ontologia în schimb nu reduce lucrurile la altceva: le arată cum sînt și cum s-au în-ființat.

Dacă închiderea ce se deschide este prima urmă a ființei în lume, atunci implicațiile ei, decodînd ființa din lucruri, pot deschide ontologia.

1) Întîia implicație a închiderii ce se deschide este *tensiunea*. Totul începe de la o situație contradictorie, care însă nu este și o contradicție logică. O „situație ontologică” este anterioară contradicției, ca și identității, cum este dincoace de temporalitate, spațialitate sau de categorii, făcîndu-le posibile pe toate abia ea.

2) Dar de vreme ce tensiunea de aci nu este și blocare, închiderea ce se deschide va fi totodată o *distensiune*, ca o desfășurare de sine a identicului. În timp ce tensiunea contradictorie conducea la alt sens al contradicției decît cel acreditat, distensiunea va pune în joc alt sens al identității.

3) La rîndul ei, deschiderea distensiunii nu poate fi de pierdere. Ca avînd loc sub un demers ce se păstrează identic, ea trebuie să aibă sau să-și facă un adevărat „loc”, respectiv cuprins; trebuie să alcătuiască un *cîmp*.

*

Înainte de a cerceta implicațiile acestea ale închiderii ce se deschide, să arătăm că ea este invocată, implicit, și de alte ontologii.

Cînd ontologia nu începe cu un răspuns (de pildă cu Ființa cea mare, sau cu o teză ca „singură ființa este”, a lui Parmenide), ea urmează să se deschidă cu o întrebare asupra ființei. Dar *cui* trebuie pusă întrebarea?

Heidegger a crezut potrivit să pună întrebarea tocmai existentului ce se întreabă, în speță omului. În întrebător el a găsit momentul originar al „fricii” care trece, la om, din frică anumită în frică de nimic determinat, apoi în anxietate, apoi în *Sorge* și, cu aceasta, în temporalitate, unde ar fi urmat să se dezvăluie ființa. Dar în chip recunoscut nu i s-a dezvăluit. I s-a reproșat (însuși Husserl a făcut-o, pe marginea lui *Sein und Zeit*) că rămîne la antropologie. Chiar dacă întîmpinarea nu e dreaptă, de vreme ce Heidegger caută în om înțelesul ființei, nu al omului ca atare, este totuși un adevăr că temporalitatea la care se ajunge rămîne blocată în „istoricitate”, pe modelul invocat al lui Dilthey, iar istoricitatea nu regăsește pe deplin timpul. Existentul ce se întreabă, omul, n-a răspuns nici măcar de ființa lucrurilor, necum de ființa însăși, cum vroia gînditorul.

Ni s-a părut că întrebarea despre ființă trebuie pusă nu unui existent privilegiat, ci tuturor. În toate se întîlnește, ca moment ori-

ginar, închiderea ce se deschide, ducînd la o pulsație de repetiție sau sporitoare*.

Dar să rămînem o clipă la Heidegger: nu pleacă oare și el de la închiderea ce se deschide, dar una *anumită*? În tot ce are viață, frica înseamnă o închidere a existentului asupra-și, o închidere ce rămîne închisă. Numai la om închiderea aceasta se deschide — și de aceea, poate, l-a reținut pe gînditor. Frica obișnuită, care este de ceva determinat, fixează; dar frica de nimic determinat, cu tot negativul ei, scoate existentul din fixație, în timp ce anxietatea și apoi grija, cu libertatea și răspunderea ei, ca și conștiința de a fi întru moarte și în timp, reprezintă însăși deschiderea omului, pe măsura căreia el poate fi ori nu. Dar, ca orice adevărată închidere ce se deschide, frica = închidere *se păstrează* ca frică, în fiecare din pulsațiile ce dau deschiderile omenescului, în anxietate, grijă, temporalitate finită.

Nimic deci mai potrivit nu ne stă la dispoziție, pentru ilustrarea concretă a închiderii ce se deschide, decît începutul lui Heidegger; dar spunînd așa, trebuie să condamnăm *îngustimea* demersului său. Oricît de expresiv ar fi existentul uman pentru investigația ontologică, aceasta nu se poate înrădăcina numai în el. Iar dacă nu găsești în om decît o închidere ce se deschide semnificativă, atunci merită să fie începută cartea ontologiei cu însăși semnificația închiderii ce se deschide, nu cu un caz particular al ei. Ea se propune, cu deschiderea ei, ca o interogație a fiecărui lucru: poartă cu el ființă? Și în loc ca întrebarea despre ființă să fie pusă întrebătorului, ca la Heidegger, ea trebuie pusă asupra acestei întrebări neformulate ea însăși, care este închiderea ce se deschide. Să vedem deci care sînt implicațiile acestuia.

1) Cu închiderea ce se deschide, își face apariția o *tensiune* în dezlegarea generală. Realul stă sub o tensiune, care poate reprezenta primul ecou al ființei în lucruri. Haosul, în schimb, are drept caracteristică lipsa de orice tensiune, fie că este unul de nediferențiere totală, fie unul de diferențiere totală (*dissecta membra*); și așa este el nu numai de închipuit ca haos originar, dar și de întîlnit în reapariția lui statornică, drept haos de dinaintea oricărei înființări, cum ar fi haosul de dinaintea gîndului creator, la om, sau cel de dinaintea simplei decizii. Tot ce „prinde ființă” intră în tensiune, ca o concentrație care ea singură devine expansiune. Sămînța, îngro-

* Urmărind ființa din lucruri pe linia pulsației crescătoare, lăsăm deoparte ispita de a sublinia discontinuitatea pulsației, ca și cum ființa s-ar manifesta în lucruri sub forma unor cuante de ființă. Ar fi, de altfel, la fel de potrivit să vorbim de „orizonturi” ale ființei în lucruri.

pată în codul și pământul ei, răsare. Nu se poate numi ființă ceea ce nu dă afirmare de sine lucrului, dar nici ceea ce lasă lucrul să rămână la afirmarea de sine.

În fața acestei situații originare contradictorii, limbajul nostru, în particular cel logic — care în fond vorbește de situații doar derivate — rămîne mut. Ontologic, contradicția se dovedește a fi o *geneză*, în timp ce, logic, contradicția înseamnă anulare. În acest sens s-ar putea spune că totul începe sub o contradicție, una înființătoare, și sfârșește la o contradicție, una desființătoare. Este însă una din infirmitățile cele mai grave ale logicii de totdeauna de a nu putea invoca decît contradicția ce anulează, cu acel modern „p și cu minus p dau zero”, care în fapt anulează și anihilează logica însăși, făcînd-o să nu poată însoți nici un proces de realitate, ci doar pe cele stinse („exprimate”) ale gândirii. Ea nu poate reda, cu principiul ei al contradicției, nici măcar o a doua formă de contradicție, cea prin blocarea termenilor, așa cum tot ce este inert reprezintă în fond un ansamblu de contradicții în echilibru (ceea ce s-a spus sugestiv despre „boltă”, unde blocurile de piatră se cumpănesc, împotrivindu-se căderii tocmai prin tendința lor comună de a cădea); și cu atît mai puțin va putea reda o a treia formă de contradicție, cea prin punerea în act a termenilor contradictorii, ca la tot ce e viu. În cazul contradicției „logice” nu există nici o tensiune, ba se produce contrariul ei, moartea; în al doilea caz, al blocării, apare o tensiune, dar una staționară, echilibrată; abia în al treilea caz — care este cel al închiderii ce se deschide — tensiunea este în dezechilibru activ sau în reechilibrare permanentă. O contradicție *reală* (dar trebuind să fie și ea exprimată formal) este una de așa natură, încît să se iasă din ea, cu ea cu tot. Dacă închiderea ce se deschide este ecoul ființei în lucruri, atunci ființa însăși va fi: tensiune.

2) Dar ființa aduce în lucruri deopotrivă *distensiunea*, iar tensiunea contradictorie era, în puritatea începutului, tocmai între tensiune și distensiune. Unei închideri ce rămîne închisă, sporind astfel noaptea haosului, i se opune acum închiderea ce se deschide. Pentru că însă poartă închiderea în miezul ei, deschiderea nu mai este una de disoluție. Ca deschidere stăpînită și controlată, ea devine, cu tensiunea ei refăcută, propria ei răspîndire: numărul avea o pulsație sigură, așa cum și unda își deține efectiv răspîndirea ei, precum frica, invocată de Heidegger, reapărea în orice orizont superior, sau așa cum un destin uman, determinat întru sine, intră în ordinea unei deveniri asigurate.

Pe această linie poate fi căutată „identitatea”, ecou și ea al ființei în tot ce este real. Că $A = A$, principiul logic al identității, nu

spune nimic și că numai geniul speculativ al lui Fichte și cel al lui Schelling l-au putut invoca o clipă în litera lui, spre a-l dezminți îndată apoi, sînt lucruri demult constatate. Dar ca și la o undă fizică — reprezentînd imaginea cea mai pură, pentru lumea materială, a identității cu sine — o „invariantă” există totuși, în distensiunea și desfășurarea lucrului.

De altfel, principiul logic al identității nu mai trebuie repudiat: și-a dezvăluit de la sine naivitatea, din clipa cînd s-a pus în lumină fenomenul izotopiei. Faptul că orice substanță reală are izotopi și că astfel nici un A nu e A simplu a spulberat speculația clasică asupra identității. Ciudățenia este că $A = A$ are totuși sens pentru ceva: pentru haos. Logica ar reflecta, în ciuda pretenției ei de a nu reflecta nimic și de a fi strict formală, tocmai haosul. Aci în haos, dacă el este unul de diferențiere totală, un A rămîne întotdeauna A și — ca în viziunea anticului despre haosul originar — un picior nu e decît picior și o mîină doar mîină, *dissecta membra*. Ființa este vecină cu neființa, atunci cînd toate sînt distincte, și relaxat distincte.

Ca și tensiunea contradictorie ontologică, o identitate ontologică, manifestă în distensiunea închiderii ce se deschide, *precedă* identitatea logică și ar trebui să se reflecte în formalul acesteia. Ontologia ar putea deci începe, cum vroia Wolff, cu principiul contradicției și cel al rațiunii suficiente, dar în înțelesul că începe cu situația contradictorie originară și cu rațiunea suficientă, pentru care contradicția se rezolvă într-o desfășurare a identicului.

3) Distensiunea închiderii ce se deschide nu ducea la o deschidere de pierdere, de vreme ce deschiderea se petrecea sub controlul închiderii inițiale. Distensiunea deci, departe de a spori haosul cu lipsa lui de orice tensiune, reușește tocmai ieșirea din condiția de haos; dar nu cu oarbe desfășurări sau înfășurări, ca vîrtejurile lui Descartes, ci cu măsura ei, cu „pasul” ei, acum determinat. Așa este pasul luminii, dacă vrem să vedem în ea, cu înțelepciunea tradițională, în-ființarea lumii.

Ceea ce prinde ființă acum este un *cîmp*, ca o ultimă implicație a închiderii ce se deschide și ca un nou ecou al ființei în lucruri. Ideea de cîmp, despre care s-a spus că este cea mai mare cucerire a gîndirii moderne, exprimă ceva la fel de originar ca tensiunea și distensiunea, cu care cîmpul este solidar. Există cîmpuri în realitatea materială, la fel cum există în cea spirituală. Înainte de a se întruchipa, orice făptură este un cîmp, iar, după întruchipare, se deschide ea însăși drept cîmp. Filozofia tradițională, care vorbea de substanțe și attribute, n-a avut curajul să spună că substanța este cîmpul atributelor ei; dar cea modernă s-a apropiat de ideea de cîmp pe

multe planuri, iar Heidegger cu închiderea sa ce se deschide, întâlnește în chip firesc cîmpurile, pe care le traduce prin „orizonturi” ale existentului uman. Poate că ideea de cîmp este totuși mai potrivită decît orizontul, ca descriind un *cuprins* ce nu are doar contur, fie și mișcător, ca orizontul, ci are și un conținut, specific, și în fiecare punct, bine determinat.

Că ecoul ființei în lucruri n-ar putea fi limitația unui cîmp, este o prejudecată în spiritul sublimului ființei infinite. Dacă se admite, împotriva reflexiunii logice acreditate, că fenomenologia ființei se poate deschide cu o tensiune contradictorie și o distensiune a identicului, trebuie deopotrivă să se admită că exercițiul acestora în real impune ideea de cîmp, fie și limitat. Sau atunci, dacă într-adevăr ființa nu primește și granițele realului, va trebui regîndită ideea de limitație. O dată cu o contradicție ce nu duce la extincțiune sau blocare și o dată cu o identitate ce nu duce la fixație, reflexiunea logică sau prelogică va trebui să facă deosebirea, ca și în cazul închiderii, între o limitație ce limitează și una ce nu limitează.

11. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA TENSIUNE: PULSAȚIA FIINȚEI ÎN LUCRURI

De la prima ei apariție, drept închidere ce se deschide, ființa din lucruri dezmente imaginea ei clasică. Ea nu aduce destindere și repaus. O dată cu intrarea în ordinea ființei, lucrurile trec într-o altă formă de neodihnă.

Imaginea deosebită a ființei, la un prim nivel, o dă pulsația. Tot ce este pulsează.

Nu poate încăpea, cu închiderea ce se deschide, repaos și nici făgăduința, pentru lucruri ca și pentru oameni, de a-și obține ființa ca odihnă. Vorba lui Pascal, laicizată, „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”, spune aceasta despre tot ce poartă cu sine ființa, sau mai degrabă este purtat de ea. Ființa aduce căutare și este, în lucruri cel puțin, principiul de neodihnă. În cuvintele aceluiași gînditor se va putea spune că „toate vor fi în agonie” (în neodihnă și tensiune) pînă la capăt.

Tensiunea nu este așadar numai pulsația inițială generatoare. Cînd o limbă se constituie, și anume prin închiderea vorbirii într-un sistem de reguli, atunci de-a lungul întregii ei deschideri, care este ca și nesfîrșită, limba va sta sub tensiunea la care o supun regulile ei; și chiar dacă s-ar închipui o rostire universală, încă ea ar sta sub o asemenea încordare, altminteri nefiind o adevărată limbă, ci o

deschidere a logosului ce s-ar pierde în răspîndirea ei. Cînd lanțul de carboni s-a închis în natură, s-a ivit lumea organică, a cărei evoluție este neodihna însăși. Cînd omul s-a închis în așezări umane, el a trecut în neodihna ființei istorice, ale cărei neliniști vor putea acoperi, cu noosfera lui Teilhard de Chardin, întreg globul terestru.

Situația ontologică de început, care este închiderea ce se deschide, nu se retrage din lucruri, ca o cauză din efectele ei. S-a vorbit despre „zeii leneși“, acele divinități de început care s-ar fi retras, potrivit credințelor religioase, în cerul lor, după ce au săvîrșit actul de creație, lăsînd loc unor zei minori, mai apropiați lumii. Cu marile principii logice tradiționale s-a întîmplat la fel, în primul rînd cu principiul identității și cel al contradicției; căci principiile acestea au devenit oțioase pentru gîndire, după ce și-au făcut, împotriva sofisticii sau a scepticismului, datoria de a pune gîndirea în ordinea identității cu sine a non-contradicției și a vorbirii cu rost, nemai-fiind apoi în măsură să poarte cugetele către noi înțelesuri, nici să însoțească înțelesurile nou găsite.

Ființa însă nu se retrage din lucruri, dacă închiderea ce se deschide dă cu adevărat primul capitol al fenomenalității ei, adică al manifestărilor ei în real. Așa cum numărul, chiar dacă nu redă intimitatea lor ontologică, însoțește permanent lucrurile și le „numără“ sau încearcă să le dea, la orice nivel, configurații numerice, ființa lor începătoare este și ființa lor însoțitoare, solicitîndu-le cu tensiunea permanentă la care le supune. O ființă mai tînărară decît cea a începuturilor trebuie gîndită. Este o ființă străină de indiferență, una a încordărilor și diferențelor.

Departate așadar de-a apăsarea ca o punere în odihnă, ființa se manifestă în lucruri ca pulsație. Pulsația era una regulată la realitățile elementare și în ființele inferioare, iar pulsația regulată este cea care dă realului ritmurile lui fundamentale. Dar, la niveluri superioare, pulsația se liberează de tact, ieșind din regularitatea mecanică. Ființa vieții bate un tact regulat, în timp ce ființa spiritului, cu un fel de tact al ei încă, bate liber. Astfel ființa gîndului pulsează, cu deschiderea ce-și regăsește statornic închiderea ei drept constrîngere rațională, dar pulsația ei nu are ritm, sau trimite la altă ritmică. Ideea lui Platon apare și ea ca o pulsație în lucrurile ce o aproximează: își încearcă împlinirea cu fiecare demers al lor, într-o ritmică neștiută, dar pe care dialectica platoniciană încearcă totuși să o pună în ordine, de fiecare dată. Iar poetul nostru spune: „În fiecare om o lume își face încercarea“, invocînd pulsația ființei sociale în același timp necesară și liberă, cu altă ritmică și ea. Închisă într-un om, lumea încearcă să se deschidă de fiecare dată, iar acolo unde nu se percepe obișnuit ritmica ființei, gîndirea poetică a intuit-o.

Cu fiecare închidere ce se deschide, ființa își face încercarea. Este surprinzător că s-a căutat atît de des ființa sub aproape toate imaginile ordinei statice, uneori și ale celei dinamice (rotația, ca mișcare perfectă la antici), în schimb atît de rar sub chipul pulsației cu ritm liber. Sub un ritm regulat se percep astăzi „mesaje” felurite din cosmos, ale unor concentrări materiale ce pulsează (ale unor închideri ce se deschid pulsatoare), dar mesajul unor existențe superioare ar pulsa, desigur, sub ritmuri libere. Față de armonia sferelor pe care o invocau pitagoreicii, se poate concepe o armonie care ar fi doar în aparență mai discordantă, cea a pulsațiilor.

Bătăile ființei sînt peste tot. Pulsații de repetiție și regulate, pulsații de repetiție dar neregulate, pulsații de creștere iarăși regulate, ca la număr, pulsații de creștere dar neregulate, unele libere, sporitoare, lărgitoare, întemeietoare — pe toate le descrie, în felul ei, situația ontologică originară, pe care limba română o poate traduce prin „a fi întru”. Poate că expresia greacă pentru ființă, infinitivul *to einai* (faptul de a fi) nu redă îndeajuns de potrivit ființa celor ce sînt. Ar trebui un termen care, în afara faptului de-a fi să denumească și dreptul lor de a fi, cu titlurile pe care le reclamă pentru el acest drept. Cu „a fi întru”, iată o situație mai originară decît faptul simplu de a fi; una în care regăsirea neîncetată a condiției „de-a fi întru” conferă, cu pulsația ei, dreptul la ființă, de la ființa mai joasă a pulsațiilor regulate, acolo unde „a fi întru” se degradează de fapt într-o formă de „a fi în”, pînă la pulsația sporitoare și întemeietoare, cînd cuprinsul lui „a fi întru” lărgeste și modelează cuprinzătorul în care este.

De altfel, dovada cea mai sigură că „a fi întru” este solidar cu ființa, într-o primă manifestare a ei, o dă faptul că el însuși a putut fi înțeles, în chip greșit și unilateral, ca odihnă („întru Tine”), întocmai ființei — atît de grăbit este gîndul obișnuit al ontologiei de-a sfîrși cu lucrurile, în loc de-a începe de la ele și de la pulsațiile lor.

12. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA PULSAȚIE TEMPORALĂ

Pulsația pură, fără urmă, nici contur, este temporalitatea. Fiecare închidere ce se deschide era o promisiune de ființă. La fel, fiecare este o promisiune de temporalitate.

Temporalitatea este o neîncetată închidere în prezent, ce reprezintă totodată o deschidere ca prezent: reluarea de sine a unei în-

chideri ce se deschide, cu pulsația ei. Este o tipică tensiune ce se rezolvă în distensiune.

Însă distensiunea temporală a închiderii ce se deschide nu este a unui timp general și unic. Temporalitate revine oricărei închideri ce se deschide, ca pulsație proprie. Trebuie deci vorbit, în cazul de față, de temporalitate, nu de timp. Abia la alt nivel decît cel al ființei în lucruri ar putea apărea problema timpului „unic“. Dar poate de aceea timpul a părut expresia ultimă a ființei, pentru că, pînă și în imaginea lui unică, el este pură închidere ce se deschide, întocmai germenului de ființă.

*

S-a făcut observația că nu lucrurile sînt în timp, ci timpul sau un fel de timp este în lucruri, anume în distensiunea fiecăreia ca temporalitate proprie. Pentru Augustin, timpul însuși era o *distensio animi*. Dar distensiunea nu revine numai temporalității omului, cu prezentul lui închis dar și deschis, ci revine oricărui *semen entis*. Și ea trebuie numită temporalitate.

Temporalitatea exprimă în esență altceva decît timpul, indicînd o distensiune concretă și mai bine structurată decît el. Amîndouă înseamnă „măsură“, dar pe cînd timpul aduce măsura exterioară, așadar măsurătoarea („numărul mișcării după antecedent și consecvent“, definește Aristotel timpul), temporalitatea înseamnă măsură interioară. Apoi timpul măsoară din nemăsuratul său, pe cînd temporalitatea este însăși măsura ca limită. Timpul, în sfîrșit, are întotdeauna măsura ca tact, temporalitatea poate fi măsură fără tact.

Înțeles ca măsură doar exterioară, timpul nu modelează, nu sporește și nu împlinește prin el însuși lucrurile, respectiv închiderile ce se deschid, sortite să dea lucrurile. Este indiferența însăși: tot ce e mai tare, dar și tot ce e mai slab, spunea Hegel despre el. Dar ca fiind timp specific și măsură interioară, ca fiind deci temporalitate, el aduce acumulări și, o dată cu ele, ireversibilitatea. S-au trecut asupra timpului în genere caracterele care de fapt reveneau temporalității; și este semnificativ că mai ales în cultura modernă, unde timpul s-a relativizat și spart în timpuri locale, descrierea lui este, în realitate, una a temporalității.

Timpul unic nu ar scăpa de blestemul lui Cronos de a desființa ceea ce înființează. Temporalitatea însă, ca timp lăuntric și specific, are măsură și este măsură. Cu această măsură în ea, închiderea ce se deschide își face desfășurarea ei în lume. Iar pentru că desfășurarea este într-o lume, în interacțiune cu ea, închiderea ce se des-

chide acumulează cu fiecare pulsație date noi și devine modelatoare. Singure pulsațiile de repetiție, cele regulat ritmice, ca pulsațiile cosmice ori biologice, ale închiderii ce se deschide, nu au un caracter sporitor; de aceea și pot ele servi pentru desemnarea timpului-măsură, timp al indiferenței. Temporalitatea concretă, în schimb, este, ca și timpul relativ al modernilor, o formă de interacțiune cu lumea și o neîncetată acumulare de informații, ea putînd fi definită, neșpus mai bine decît s-a încercat pentru timp, drept „succesiunea informațiilor primite“. Cu fiecare pulsație, închiderea ce se deschide își amplifică posibilitățile, se modelează, sporește și eventual se împlinește, astfel încît temporalitatea ei este creatoare și ireversibil creatoare. Chiar simpla și pură pulsație sporitoare a numărului, așa cum îl descriam, poartă cu ea temporalitatea ireversibil sporitoare; căci structura „triunghiulară“ a lui *trei*, de pildă, intrată în interacțiune cu universul cantității, acumulează informații în cantitativ, s-ar putea spune, și se afirmă pe sine amplificat, cu acumulări cu tot, ca puterile lui *trei*.

De aceea, temporalitatea nu este simplă succesiune și ordine de succesiune a lucrurilor (aci a închiderilor ce se deschid), cum definea timpul Leibniz, ci se desfășoară ca *orizonturi* temporale, înăuntrul cărora se ivește și succesiunea. E adevărat, unele orizonturi sînt mai puternice decît altele (orizontul temporal al vieții este mai puternic decît cel al materiei moarte), făcînd ca intrarea în alt orizont să aducă și o schimbare a temporalității și a timpilor; este adevărat iarăși că se poate „măsura“ prin cîte un orizont exterior lucrurilor, cum ar fi temporalitatea solară, cea selenară, cea atomică sau cea a dezagregărilor lente; dar temporalitatea rămîne măsura *interioară* a închiderilor ce se deschid. Ele își au pulsația lor, care nu bate sub un același tact în toate. Căci alături de temporalitatea pulsațiilor ritmice specifice, există temporalitatea pulsațiilor neritmice, una care la om devine compresibilă și extensibilă, cu accelerările și decelerările ce i se pot aduce, așadar o temporalitate ce poate fi stimulată sau încetinită. Într-adevăr, cum să numești altfel decît „temporalitate“ distensiunea pură, fără urme și conture, a unui proces? Nu încapă instantaneitate în el, cum nu încapă în dezagregarea anorganică, în creșterea organică, în corelațiile sau în procesele spiritului. Iar dacă toate acestea nu mai sînt simple închideri ce se deschid, ele reprezintă totuși posteritatea acestora și pot da, cu temporalitatea lor, măsura temporalității închiderii ce se deschide în ea însăși.

Faptul că temporalitatea este altceva, mai concret decît distensiunea timpului gol, îl poate arăta nepotrivirea, pentru cazul celei

dintîi, a schemelor folosite în cazul timpului. Pentru timp, prima imagine a fost cea a simțului comun, linearitatea care, cu caracterul ei fără abatere „linear“, însemnînd și simplu sau naiv, trădează cît de naivă ca schemă este linia dreaptă (și de altfel cît de neavenită în natură și organic, unde mișcarea helicoidală este cea care comandă, linia dreaptă fiind un caz limită al ei): naivă fie dacă se curmă — de ce s-ar curma? —, fie dacă se prelungește în neștiut, la infinit. A doua imagine și schemă pentru timp este una mai elaborată: mișcarea circulară, revenirea la același punct, ca reînceput, sau regăsirea lui la o treaptă superioară, cu spirala. Dar temporalitatea închiderii ce se deschide, oricît de elementară, ar putea spune lucruri ceva mai subtile decît schemele acestea, care nu descriu decît monotonia timpului gol.

Temporalitatea nu poate fi lineară, căci se întoarce permanent asupra închiderii, pulsînd; dar nu este nici ciclică, de vreme ce închiderea nu este regăsită simplu, ci prin acumulări (dacă n-ar fi decît de extensiune, ca la undă ori la număr). Ambele imagini au un viciu lăuntric: regularitatea de repetiție. În perspectiva lor, nu se poate concepe temporalitatea neritimică amintită, cea cu pulsații neregulate, care în definitiv face gloria creației la toate nivelurile (chiar la cel material și organic), spre a nu mai vorbi de creațiile spiritului, închideri ce se deschid și ele. Imaginea și schema temporalității o dau mai degrabă orizonturile succesive și legate, de care aminteam, sau poate o formă de arborescență. Temporalitatea este ramificată și răspîndită, dar *legată* în răspîndirea ei.

Dacă închiderea ce se deschide este prin ea însăși un germen de ființă, atunci ființa, cel puțin cum apare în lucruri, este măsurată lăuntric, cu toate că nu și numărată, de temporalitatea ei. Ca atare ea nu va fi în nelimitare, ca timpul. Așa cum sufletul trupului, deși îi este intimitatea ultimă, se stinge și el, ființa lucrului are măsura temporală a acestuia. Făpturile de o clipă nu pot *fi* și ele? Făpturile istorice, natura însăși ca istorie naturală, dar mai ales împlinirile insului și comunităților, să nu aibă ele parte de un statut ontologic pozitiv?

Nu numai că ființa ar putea avea sens în cele trecătoare, dar poate mai ales trecătorul dezvăluie înțelesurile și procedeele ființei. Spre a căpăta un înțeles al ființei, mult mai mult decît veșnicia lor în timp, ne pot spune felurile lor de-a se stinge în temporalitate. Cum încetează ele să fie? Cum se stinge un arbore, un popor, un gînd? Cum mor zeii? Cînd unele se sting pentru că sensul lor general se curmă, altele pentru că închegarea lor individuală se curmă, iar altele, în sfîrșit, pentru că nici sensul general, nici întruchiparea

individuală nu mai pot aduce determinății noi, atunci se face vădit că aceste trei feluri de a muri erau de fapt trei dimensiuni ale ființei, care se pot regăsi la nivelul simplei închideri ce se deschide, unde, sub orizonturile succesive ale temporalității, se poate bloca deschiderea, se poate pierde închiderea sau se pot curma pulsațiile.

O temporalitate de orizonturi succesive, cum apare aci, nu mai lasă loc pentru eternitate. Aceasta din urmă poate fi problemă pentru timpul unic; pentru temporalitate, în schimb, ea nu spune nimic, sau, cu vana ei repetiție, spune tocmai ceva potrivit sensului creator și împlinitor al procesualității. „Plinirea timpurilor“ este împlinirea temporalității din lucruri; iar împlinirea interesează, nu durata.

13. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA DISTENSIUNE SPAȚIALĂ

Temporalitatea era pulsația pură, fără urmă și contur, a închiderii ce se deschide; spațialitatea ar putea fi urma și conturul pulsațiilor. Întocmai unui univers în expansiune, închiderea ce se deschide își face, în mic, o expansiune și o spațialitate proprie. Lucrurile nu erau în timp, ci temporalitatea în ele; la fel este și spațialitatea în ele.

Aceeași distensiune care genera temporalitatea generează și spațialitatea, făcând ca prima să fie izomorfă celeilalte și transcribibilă prin ea. Căci, printr-o aceeași distensiune, temporalitatea apare ca o *deschidere* ce se închide în prezent, spre a se redeschide; spațialitatea, dimpotrivă, ca o *închidere* într-un orizont, ce se deschide spre a se reînchide.

Solidaritatea temporalității cu spațialitatea (care în versiunea modernă va fi a spațiului cu timpul) a fost întotdeauna resimțită de limbă, dar dezmințită de gândire, ca și cum cele două entități n-ar fi avut o rădăcină comună în ceva de ordinul închiderii ce se deschide. În măsura în care aceasta din urmă reprezintă primul indiciu al ființei în lucruri, solidaritatea temporalității cu spațialitatea este și primul aspect neașteptat al ființei: uniunea contrariilor. Ființa face din contrarii fețele deosebite ale aceleiași situații originare.

Concepute gata date, cum sînt concepute timpul și spațiul de obicei, temporalitatea și spațialitatea ar fi exterioare una alteia, după cum ar fi exterioare și lucrurile, iar raportarea lor între ele ar reprezenta mult condamnată „spațializare a timpului“ (de la Zenon pînă la Bergson). Concepute însă ca orizonturi succesive, ele sînt

solidare, avînd doar ceva răsturnat în ele: dinamismul temporal se opune în chip evident staticismului spațial. Ființa însă unește dinamicul cu staticul, aducînd în lucruri temporalitatea spațială. Acumulările timpului sînt sedimentările spațiului. Iar la fel cum aduce solidar temporalitatea și spațialitatea, ființa unește continuul cu discretul și intensiunea cu extensiunea. Limba știe aceasta, îngăduind unor termeni ca „distensiune” să califice deopotrivă desfășurarea dinamică a temporalității și cea statică a spațialității. Contrariile s-au ivit sub aceeași închidere ce se deschide, făcînd ca spațialitatea să fie urma temporalității.

Ca și temporalitatea, care trebuia deosebită de timp, spațialitatea trebuie deosebită de spațiu. În felul cum a fost conceput în vastitatea sa, spațiul este inert; spațialitatea în schimb pulsează. În al doilea rînd, spațiul, conceput ca unic, întocmai timpului, reprezintă vidul; spațialitatea exprimă dimpotriva plinul. În sfîrșit, spațiul, iarăși ca și timpul, pune granițe din afară, pe cînd spațialitatea le pune dinăuntru. Granițele ei, ca limitații dinăuntru, duc la împliniri, și de aceea ele pot să nu rămîină limitații ce doar limitează; dar limitații fiind, se opun infinității goale, pe care au impus-o, pe linia simțului comun dus pînă la aporie, ideea de timp fizic și cea de spațiu fizic.

Cu o temporalitate și spațialitate prinse în concret și dînd primele forme de manifestare ale ființei în lucruri, se va putea spune că orice închidere ce se deschide, la cel mai neînsemnat nivel material, organic sau spiritual, își creează spațio-temporalitatea proprie, chiar dacă una învăluită de spațio-temporalitatea mai puternică, a lumii în care se ivește. Deosebite de nesfîrșitul timp și necuprinsul spațiu, care sînt precumpănitor fizice, temporalitatea și spațialitatea vor putea reveni oricărui domeniu de realitate. Se vorbește pe drept de o temporalitate organică, istorică, psihologică, de creație și gestație, se poate vorbi și de una logică, pentru conexiunile mecanice ori de gîndire între operații sau procese logice; la fel s-a vorbit de spațialitate dincolo de sensul ei fizic, în cadrul oricărui tip de închidere ce se deschide. În primul moment pare o vorbire figurată aceea care invocă o spațialitate cromatică, cu trei culori-dimensiuni, din care se face tot universul culorilor, sau una sonoră, ca și o spațialitate semantică sau una logică, așa cum ar fi spațiul penta-dimensional al vocilor lui Porfir sau cel decadimensional al categoriilor lui Aristotel, prin care de fiecare dată se poate determina precis „locul” unei realități individuale. (Nu se face și „definiția”, cu genul ei proxim și diferența specifică, printr-o spațialitate bidimensională?) Dar dacă spațiul denumeste o realitate, spațialitatea denumeste, ca și temporalitatea, o situație, iar ultima poate fi spusă,

la propriu și nu la figurat, despre orice distensiune a unei închideri ce se deschide.

Gîndirea filozofică a pus în joc încă demult cel puțin un exemplu, și unul strălucit, de spațialitate nefizică, o dată cu „locul inteligibil” al lui Platon, acel *topos noetos* în care el așeza Ideile. Nefericirea culturii europene și, în particular, a ontologiei a făcut ca spațiul în care subzistau Ideile lui Platon să fie înțeles, dacă nu chiar ca fizic, în orice caz pe modelul fizic, ca fiind „altundeva”; și de aci toate distorsiunile pe care a trebuit să le sufere teoria platoniciană a Ideilor, cu cearta „universaliiilor” din Evul Mediu sau astăzi cu calificarea drept „platoniciană” a oricărei doctrine, fie și de ordin matematic, ce ar proclama subzistența teoriilor și adevărilor științifice*.

Dar nu e mai puțin adevărat că Ideea platoniciană trimite, ca toate desăvîrșirile la greci, către o „spațialitate” incoruptibilă. Cu închiderea ce se deschide — la orice nivel — se creează în schimb o spațialitate concretă, fără nici un caracter incoruptibil, ca un *cuprins* al distensiunii din fiecare plan. O limbă își are un cuprins și o spațialitate proprie, transcrisă de orizonturile succesive ale afirmării limbii, așa cum realitatea organică are o spațialitate proprie, dincolo chiar de faptul de-a fi localizată în spațiul pămîntesc. Vom privi spațialitatea aceasta concretă ca o nouă manifestare a ființei ce pulsează, prin deschidere temporală și închidere spațială, în lucrurile reale.

Spațiul abstract și gol, ca și timpul abstract și gol, ar suscita de la început problema finitului și a infinității; dar cu temporalitatea și spațialitatea, ideea de infinit poate fi ocolită, cu riscurile ei. Ființa este sau poate fi în limitația lucrurilor și în limitație ea însăși. De o temporalitate și spațialitate limitate însă ființa nelimitată n-ar putea răspunde. Ea are de altfel încă mai puțin sens de-a fi nelimitată spațial decît de-a fi așa temporal. Numai că exemplul anticului Parmenide, care vorbea despre o ființă limitată, nu a mai fost urmat de gîndirea tradițională.

Firește, ființa este pretutindeni: în fiecare existent apărea promisiunea ei și de la oricare se poate primi o lecție de ontologie. Dar infinitatea de răspîndire nu înseamnă și infinitate spațială. Pe de altă parte, pretutindeni, așa cum pulsează ființa, ea exprimă natura măsurată a lucrurilor. Dacă însă teama de limită și limitație o

* Wilamowitz-Moellendorff declara (în *Plato*, 1918, ed. a V-a, Berlin, 1959, p. 369) că i se pare de neînțeles cum s-a ajuns la expresia de „amor platonice”. La fel este de neînțeles și regretabil sensul „platonismului” în filozofia anglo-saxonă de astăzi, după ce Platon a fost cunoscut și adîncit atît de bine.

inspiră ideea îngrădirii din afară — iar ființa nu ar putea fi îngrădită de nimic din afară, ca și spațiul ori timpul în principiu, căci orice le-ar îngrădi ar fi încă ființă, spațiu și timp — atunci nedreptatea ce se face ființei, necăutînd-o în cele limitate, nu este față de ființă însăși, ci față de ideea de limitare. Aristotel a știut bine să spună că limitările pot veni din afară, dar vin cu adevărat dinăuntru. Asemenea limitării vor fi desăvîrșirea lucrului, care-și dă contur tocmai spre a fi, ca o insulă.

Nicăieri mai bine decît în școala eleată antică nu apare acest dublu sens al limitării. Pentru că desigur vedea în limitare ceva impus din afară, eleatul Melissos a considerat că ființa este infinită. Dar Parmenide socotea dimpotrivă, că este finită și sferică. Despre primul, Aristotel spune cum că avea o gîndire grosolană. Și totuși la fel de grosolană ar putea apărea ideea lui Parmenide, cu imaginea ființei ca un uriaș bolovan, fie el și perfect. Numai că, dincolo de rafinamentul sau lipsa de rafinament a viziunii, apare pendularea gîndirii eleate între nelimitat și limitat.

Din pendularea aceasta nu s-ar ieși, dacă nu s-ar invoca un alt principiu al contradicției, cel amintit al contradicției unilaterale: numai limitarea (nu limita, căci trebuie deosebit între limită și limitare) poate contrazice nelimitarea, nu și aceasta pe cea dintîi. Dar dincolo de principiile logice, situația aceasta apare și pe plan ontologic. Ne-o amintește istoria religiilor, unde se întîlnesc atîtea intuiții cu adînc sens speculativ. În sînul ei, imaginea ființei este insula, care se ivește din adîncul oceanului și sporește realitatea lumii.

Este imaginea însăși a spațialității. Ontologia nu are o imagine materială mai bună decît insula. Are însă, poate, un *înțeles* mai bun decît cel din istoria religiilor, și anume al insulei cu contur pulsator și crescător.

14. TEMPORALITATE, SPAȚIALITATE, CÎMP. FIINȚA DIN LUCRURI ESTE ETEROGENĂ.

Cu pulsațiile temporale și orizonturile spațiale, ființa din lucruri apare, sub o a treia înfățișare, drep cîmp. Coexistența spațio-temporală trece în existență. Prin cîmp, spațio-temporalitatea închiderii ce se deschide se specifică, devenind organizată și orientată. Un *semen entis* s-a dezvoltat pînă la a fi temporalitate, spațialitate, cîmp.

Ceea ce se poate numi ființă, în primul moment, sînt aceste trei aspecte laolaltă. Ființa din lucruri se înfățișează drept eterogenă.

Aceeași închidere ce se deschide, care, cu temporalitatea și spațialitatea, aducea genericul realului, aduce cu câmpul și specificul lui; așa cum „ființă” înseamnă și ceva general și ființa acestui lucru anume (respectiv substanță secundă și substanță primă, în termenii aristotelici). Închiderea ce se deschide își arată acum felul ei anumit de a fi. Germenul de ființă sfârșește prin a-și da determinății și conținuturi, iar câmpul este ansamblul lor.

Simpla spațialitate nu este prin ea însăși câmp. Spațialitatea reprezintă un cuprins lax, dezlegat, pe cînd câmpul este unul organizat. Pe de altă parte, spațialitatea se definește prin limita ei, fie și mișcătoare; câmpul, prin conținutul său și liniile lui de forță. Împlicită cu temporalitatea, spațialitatea nu capătă decît o orientare *posibilă*, pe cînd câmpul are, sub temporalitatea sa, o orientare determinată.

Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferență. Acum un centru, sau o bipolaritate, sau măcar o matcă se răspîndesc, într-o difuziune ce tinde să fie controlată, și în cadrul căreia fiecare punct, deși avînd o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpului. Ceva plasmatic stă să prindă întruchipare ca lucru; și în fiecare lucru ființa își face încercarea, cu modelul ei complet.

Într-adevăr, cine caută ființa în lucruri găsește temporalitate, spațialitate, câmp. Sînt trei nume? Sînt trei funcții a ceea ce putem numi ființă? Înainte de-a vedea, de-a lungul încercării de față, ce reprezintă și cum se articulează aceste trei momente ale ființei, trebuie înregistrat faptul că ființa nu e unitară, ci diversă, aci trinitară.

După cum nu este în destindere, ființa nu este nici omogenă, cum vrea ontologia tradițională. În cazul că ea ar fi omogenă, orice faptură materială și spirituală a realității, care ar atinge treapta ființei, s-ar dizolva în omogenitatea acesteia, în loc să se îplinească. Nu deci despre diversitatea lumii și legătura dintre ființa unitară și lumea diversă este vorba acum, ci de diversitatea lăuntrică a ființei. *Cel puțin* ființa din lucruri, manifestată ca temporalitate, spațialitate, câmp, are o natură mai complexă decît poate spune „faptul de a fi” sau decît spune gîndul parmenidian cum că „ființa este”.

Care e natura lui „a fi”? Pe cînd toate entitățile — spre a nu mai vorbi de lucruri — au din plin o alcătuire, o natură complexă, o țesătură lăuntrică și, în definitiv, o structură, ființa ar fi omogenă și simplă în masivitatea ei, dacă trebuie crezută o bună parte din ontologia trecută. Timpul, spațiul, viața, logosul nu sînt simple, avînd fiecare o alcătuire. Numai despre alcătuirea lăuntrică a ființei nu se face nici o mențiune.

Într-atît de asigurată pare omogenitatea ființei, încît „intrarea în ființă” a putut fi descrisă efectiv ca o soluție finală, adică într-o stare de unitate nediferențiată, de către viziunea folclorică, de cea științifică sau, prea adesea, și de cea filozofică. În folclorul românesc, de pildă, ființa lumii paradisiace ar desființa orice diferențiere: nu va mai fi nimic determinat atunci, nici măcar grai sau gînd, ci „totul va fi o zi”. Dar s-ar putea spune că la fel este în viziunea științifică a unui de Broglie, după care totul s-a născut din lumină și va reveni la ea. În filozofie, gîndirea indiană vorbește deschis despre soluția în Marele Tot, în timp ce gîndirea europeană, la capătul ei chiar cu un Heidegger, acordă ființei toate privilegiile, în primul rînd pe cel al unei simplități care nu lasă loc nici unui sens articulat pentru ea. De altfel nu se vorbește în ontologii mai degrabă de accesul la ființă decît de natura ei?

La treapta de început a închiderii ce se deschide, unde sîntem, asemenea probleme ultime nu se pot pune încă. Dar, de pe acum, se poate spune ceva despre natura lui „a fi”: este o natură complexă. Va rămîne oare una complexă și dincolo de lucruri, la nivelul ființei înseși? Ceea ce presupune investigația de aci este tocmai puțința de-a obține un înțeles al ființei înseși, pornind de la cea dintîi, deci sortii ca imaginea ființei din lucruri să conducă la imaginea ființei în ea însăși. În principiu, complexitatea ființei „marcate”, cea din lucruri, s-ar putea reduce în simplitatea unui înțeles ultim al ființei; dar la fel de bine este de conceput că structura ființei rămîne aceeași în lucruri și în sine, așadar că ființa neunitară lăuntric prefigurează instanța ei superioară.

Cu împletirea între temporalitate, spațialitate și cîmp însă ființa din lucruri abia își începe cariera. „Ce este ființa” se explicitează mai departe. Dar se explicitează ca înțeles, sau ca ființă? Diversitatea oare este în înțelesul despre ființă, sau însăși ființa este diversă?

„Ce este ființa” ar putea într-adevăr însemna „care este înțelesul ființei”, dar înseamnă și „care este ființa ființei” (felul ei de a fi, natura, estimea ei). Încercarea din urmă este cea pe care o facem, cu închiderea ce se deschide, lăsînd ca prin ea să vorbească lucrul, nu gîndul despre el. Dacă termenul de fenomenologie are un sens, este acesta de-a încerca să descrie manifestările înlănțuite ale lucrului, iar nu înlănțuirile gîndului despre el. Închiderea ce se deschide nu era un înțeles *despre* lucruri, cît manifestarea, sau spectrul manifestării lor originare. La fel, temporalitatea, spațialitatea și cîmpul, ce s-au ivit în distensiunea închiderii ce se deschide, vor să arate ființa lucrurilor chiar. La nivelul acesta, cele trei aspecte

sînt descrieri, iar la fel cum s-ar descrie (și nu s-ar construi ori deduce) viața pe baza a ceea ce e viu, s-a descris aci ființa, pe o primă treaptă, pe baza a ceea ce prinde să fie.

Dacă însă nu am vorbit despre „înțelesul“ ființei, ci am descris prima ivire a ființei în lucruri, am descris-o în *toate* lucrurile, fără nici o privilegiere. Aceasta ar însemna, la prima vedere, că n-a fost în joc, sub numele de „ființă“, o realitate, ci o idealitate ontologică. Numai că, ceea ce pare idealitate este în fapt *funcția* ființei în lucruri, cu felul ei de-a fi în ele. S-a dezvăluit deci, dacă dezvăluire este, felul de-a fi al ființei, nu ființa însăși. Poți căuta, cu Platon, felul de a fi al frumosului, al prieteniei, al adevărului („ce este“ fiecare, *quidditatea* lor) și atunci vei spune deopotrivă: caut ființa frumosului, ființa prieteniei, ființa adevărului — cum și spune limba noastră. La fel căutăm felul de a fi al ființei. Dar vom spune de pe acum că în timp ce felul de a fi al frumosului, de pildă, epuizează frumosul și este frumosul însuși (dacă mai rămîne ceva pentru frumos este tocmai ființa, și în acest sens s-ar putea spune că toate Ideile se reduc la una, Ideea de ființă), în schimb felul de a fi al ființei nu este una cu ființa, cum o va arăta a doua parte.

Felul de a fi al ființei, comun lucrurilor, nu este totuna nici cu felul de a fi al lucrurilor, propriu fiecăruia. În schimb, felul de a fi al lucrului este felul de a fi al ființei; sau e pe modelul acestuia și după modelul lui arhetipal. Nu vom spune deci: ființa este timp, spațiu, cîmp. Dar temporalitatea, spațialitatea și cîmpul din fiecare lucru exprimă ființa la o primă treaptă a ei.

Heraclit a vorbit despre „Unul diferind întru sine“. Aproape niciodată ontologia de mai târziu nu a înțeles să vadă în ființă confruntarea unor termeni care-i fac diversitatea lăuntrică; statornic, a înțeles-o pe linia lui Parmenide, ca destinsă și omogenă. Dar cel puțin ca model în lume și în toate cioburile lumii, ființa este un Unu diferind întru sine.

15. FIINȚA DIN LUCRURI ESTE O LIMITAȚIE, DAR UNA CE NU LIMITEAZĂ

Așa cum se manifestă în lucruri, ființa nu este numai eterogenă; temporalitatea, spațialitatea și cîmpul fac totodată din ea o formă de limitație. Într-adevăr, temporalitatea nu înseamnă timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, cîmpul reprezintă prin el însuși o limitație. Dacă deci numim ființă înstructurarea acestor trei distensiuni limitate ale închiderii ce se deschide, atunci ființa

este, cu limitările ei, pe măsura lucrurilor și ar părea să rămână la această măsură.

Era firesc, de vreme ce am căutat ființa în lucruri, ca ea să fie pe măsura lor. Dar nu este firesc să și rămână la măsura lor. Situația închiderii ce se deschide ni s-a propus, în definitiv, ca una lămuritoare pînă la urmă pentru ființa însăși, după cum pretindem, să fie integratoare pentru alte viziuni despre ființă. Cum să vezi însă ființa în genere sau să trimiți către ea cu o simplă spațio-temporalitate trecută în cîmp, la care a condus închiderea ce se deschide? Într-un singur fel: dacă limitația la care s-a ajuns este una care nu limitează.

Am putea anticipa, spunînd că simpla spațio-temporalitate trecută în cîmp va duce la modelul ontologic, cu *individual-general-determinații*, că satisfacerea modelului va trimite la *devenire*; că devenirea se va dovedi a fi posibilă doar prin *element*, care în ultimă instanță este sau are ceea ce va trebui numit *devenință*; și că abia la acest nivel se va putea vorbi despre ființa plină. Dar de pe acum, cu o primă apariție a ființei, aceasta trebuie, în orice caz, să trădeze un caracter deosebit, dacă pretinde o carieră deosebită, iar caracterul ei deosebit este de a fi o limitație care nu limitează.

Nicidecum destinsă, ci stînd sub o tensiune, străină de veșnicie și nelimitație înțelese ca infinitate în timp și spațiu, nicidecum omogenă, ci eterogenă, ființa apare, în prezentarea aceasta, ca degradată la treapta unui simplu existent: un cîmp, cu spațio-temporalitatea sa. Nimic din gloria ei (de a fi una, transcendentă și neschimbătoare) nu a mai rămas. Dar un singur titlu, și el încă la o altă scară decît cea absolută, va ajunge ființei spre a-i da sensul de excepție față de real, sau de excepție care ar trebui să fie regula realului: limitația ce nu limitează.

În chip surprinzător, Parmenide a vorbit despre o ființă în limitație. Dar limitația sferică a ființei sale era însoțită de toate desăvîrșirile, fiind ea însăși înțeleasă poate, pe măsura greacă, drept o desăvîrșire. În schimb în spirit modern nu mai poate fi înlăturată infinitudinea; dar ea nu e luată drept desăvîrșire, ci drept un procedeu de integrare în matematici și un orizont de înțelegere, în rest.

Între infinit, infinite, înfinire, nelimitat, nemărginit și infinitudine, va trebui să alegem pe ultima, pentru că este singura expresie ce redă calitativul, nu cantitativul, respectiv nemăsuratul, cum ar face denumirile celelalte. Ființa aduce calitativul; îl aduce ca densitate a realului, ca intensitate a deschiderii lui și — cu un termen ce s-a folosit, părăindu-ne deosebit de sugestiv — ca „infinit de compenetrație”. Dacă ea pune margini, cu spațio-temporalitatea

trecută în câmp, sînt în joc margini ce totodată sînt „nemargini”, cu vorba lui Eminescu. În lumea celor mărginite se întîmplă să apară nelimitarea (nu și nelimitatul). Este semnul ființei, sau al substitutelor ei.

Un gînditor de la care se putea spera cel mai puțin să facă metafizică, Bertrand Russell, spunea în autobiografia sa că numai situațiile și lucrurile omenești care au în ele infinitudinea sînt bune și răscumpără realul. Releva astfel și el, pozitivistul, infinitudinea în situațiile finite și exprima, pe planul experienței morale, condiția ființei de a aduce, sub forma „binelui”, deschiderea totală. La rîndul ei, infinitudinea în finit, pe care au obținut-o matematicile cu calculul lor infinitezimal, exprimă formal *densitatea* ființei în substanța, mărginită de o suprafață și ca spațiu dat, a realului. Dar calculul acesta se obține omogenizînd diferențialele, în timp ce densitatea ființei reclamă eterogenitatea lor, făcînd ca „diferențialele” să-și merite numele.

Natura nu încetează să pună pe lume aceeași viață, cu infinitudinea ei în finit, ceea ce înseamnă că viața *este*. Rațiunea, la rîndul ei, pune sensuri la nesfîrșit în limbi, sau chiar cîte o limbă poate reda oricîte nuanțe de gîndire, ceea ce înseamnă că rațiunea și limbile *sînt*, în domeniul lor de ființare. Experiențele omului, în sfîrșit, pot avea și ele densitatea ființei, adică infinitudinea ei.

Să spunem oare că valorile nu „sînt”? Că, de pildă, frumusețea unei întruchipări nu este, pentru că e trecătoare? Într-un fel o spun *Sonetele* lui Shakespeare, dar tot ele o dezminț, dacă n-ar fi decît pentru că acordă acelei frumuseți sensul de arhetip și pentru că ar vroi-o la nesfîrșit modulată și diferențiată, în urmașii ființei admirate. Ceva din problematica „ființei” apare aci, a acelei ființe care nu e veșnică și cu atît mai puțin poate înveșnici lucrurile trecătoare, dar care face să apară infinitudinea, de astă dată fără suportul veșniciei, adică al nelimitării în timp. În fapt, cu fiecare realitate materială, morală ori spirituală, ființa își face încercarea de a însă-mînta în lume infinitudinea. Iar acolo unde infinitudinea își face loc, ființa și-a făcut și ea apariția.

Dintr-o dată, cu infinitudinea, se ivește în lume neobișnuitul, sub chipul structurilor ce se înlănțuie, al speciilor ce evoluează, al rudimentelor de materie nervoasă, ce se concentrează și tind către un maximum de cerebralizare — după viziunea fantastică dar semnificativă ontologic a lui Teilhard de Chardin —, sub chipul valorilor, al creației ce „sporește natura în sînul naturii”, sau al înțelepciunii, la om. Neobișnuitul acesta al ființei poate fi perceput, înregistrat și înțeles de spirit la orice treaptă de realitate, dar nu poate

fi cu adevărat gândit și întemeiat, dacă nu se invocă, prin rațiunea filozofiei, ființa și termenii ei.

În realitatea naturală și umană, pe care o deplînge meditația religioasă, așa cum o învăluie în tristețea ei marea poezie, se înscrie totuși infinitudinea ființei. Ea nu are nevoie de alt timp și alt spațiu, de alte substanțe („eterul”) și de alte determinații („incoruptibilitatea”) spre a se ivi. I s-a părut lui Platon că ființa și substituttele ei, în primul rînd la el valorile amintesc de ființa și valorile de „altundeva”. Dar era și acesta un fel de a spune că „altundeva” poate fi aci, sau că neobișnuitul se ivește în trecătoarele lucruri obișnuite. De altfel, puține gânduri sînt mai regretabile decît acela cum că „totul e trecător”. Firește că e trecător; dar întrebarea este cum trece: cu o împlinire, sau fără?

Dar atunci ce statut ontologic au lucrurile ce nu poartă infinitudinea în ele? Sînt neîmpliniri de ființă, trebuind totuși a fi înțelese în regim de ființă și ele; așa cum tot în regim de ființă, ca trecere posibilă a lucrului într-o limităție ce nu limitează, va trebui să fie înțeleasă și ființa celor ce au fost. Limitația ce nu limitează este, în neadevărul lumii, adevărul ființei.

Excurs despre limitația ce nu limitează

Deoarece categoria limitației ce nu limitează este centrală pentru desfășurarea gândurilor de aci, întrerupem o clipă expunerea pe puncte, spre a încerca să punem mai bine în relief categoria invocată.

Materia anorganică stă sub limitații: vreo sută de elemente de o natură anumită, din care se face probabil substanța întregii lumi. Viața stă și ea sub limitații: vreo douăzeci de aminoacizi, din care natura face aproape tot ce este substanță organică. Gîndirea, la rîndul ei, stă sub limitații: adevărurile ei, integrări ale altora anterioare, sînt integrabile ele însele și chiar își reclamă noi integrări.

În primele două exemple, limitația era ca și cantitativă, în ultimul, al „adevărurilor”, este calitativă. În fapt, limitația în cantitate (doar atîtea elemente) este una în calitate (doar cu asemenea elemente) și limitația, cum se va vedea îndată, este o categorie a calității, iar nu a cantității. De aceea, nu va fi vorba de „limitarea a ceva prin altceva”, de delimitație, nici de măsură în spațiu și în număr, cu atît mai puțin de „limită” și problema limitelor, ca experiență spirituală a omului.

Limitația este privită aci funcțional, drept o categorie. Se numește într-adevăr categorie un predicat universal: ceva care poate

fi spus despre orice. De pildă, unitatea este o categorie, ca și cauzalitatea, căci orice lucru este o unitate și oricare devine o cauză, în interdependența generală. La fel, totul este în limităție.

Dar categoriile își pot schimba funcția, păstrându-și numele: necesitatea este *una* pentru fatalist, alta pentru omul de știință; cauza însemna ceva în determinism, altceva după indeterminism.

Există limității ce limitează și limității ce nu limitează. Dogma sau „adevărurile absolute” sînt în fond limității ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative, ale cunoașterii de astăzi sînt limității ce nu limitează. Cunoașterea în genere tinde să transforme limitățiile ce limitează (piatra aceasta, realul acesta) în sensuri și legi, care sînt cel puțin limității *de ordin superior*. Condiția morală înfrînge răul, care întotdeauna a fost înțeles ca limităție, și pune în loc binele, ca limităție ce nu limitează. Frumosul însuși e o limităție în concret, dar una ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să transforme limitățiile ce limitează într-unele ce nu limitează.

Există însă vreun concept specific în acest sens?

El poate fi găsit: figurează în tabla categoriilor kantiene, sub numele de „limităție” chiar. El însă nu a căpătat la Kant o semnificație plină și nu s-a bucurat de o carieră deosebită, ci a rămas un fel de Cenușăreasă printre categorii. Kant însuși l-a introdus cu o anumită sfială, mulți comentatori nici nu-i acordă drept de existență printre categorii, iar astăzi conceptul de limităție este ca și uitat. Cum să-l pui alături de categoriile majore, de cauzalitate ori necesitate, de pildă? Și totuși vom spune: limităția nu e numai o categorie, este, poate, categoria categoriilor. Fără conceptul acesta, gîndirea s-ar dovedit inoperantă, așa cum realul fără limității nu ar avea ființă.

✱

Așa cum se știe, tabla kantiană a categoriilor este:

	<i>După cantitate</i>	
	Unitate	
	Pluralitate	
	Totalitate	
<i>După calitate</i>		<i>După relație</i>
Real (existență)		Substanță
Negație (inexistență)		Cauzalitate
Limităție		Comunitate
	<i>După modalitate</i>	
	Posibilitate	
	Realitate	
	Necesitate	

Categoria limităției apare, așadar, ca ultima din grupa calităților. Kant a dedus categoriile, ca unități pure, din funcțiile gândirii, pe care le exprimă judecățile, funcții înfățișate limpede de tabla tradițională a judecăților. Pentru categoriile calității, Kant ia ca bază judecățile afirmative și negative. Judecăților afirmative le va corespunde, ca unitate de gândire, categoria realului, adică afirmația de existență; celor negative le va corespunde categoria negației, expresie de inexistență. Kant vede însă aci o lacună în tabloul tradițional al judecăților: lipsește un tip de judecată care în același timp să afirme și să nege, în speță să afirme o negație care nu desființează. Asemenea judecăți se rostesc, spune el, și trebuie validate logic; sînt judecățile cu predicat negativ, dar pozitive în fapt, de speță: sufletul e nemuritor.* Ele trebuie numite „judecăți infinite“, căci, așa cum termenul de infinit este în aparență negativ, dar în fond numai pozitivitate, judecățile acestea cu predicat negativ „nemuritor“ lasă loc unei infinități de determinări.

S-a obiectat: Kant introduce doar dintr-o nevoie formală, de simetrie, judecățile infinite, spre a obține și la calitate trei tipuri de judecăți, ca peste tot. În judecățile infinite ar fi vorba de o simplă negare a negației (muritor, termen cu sens negativ, care e negat), iar logica formală știe bine că negarea unei negații duce la o afirmație: suprimă o limită, desființează o negație. Logica formală ar avea deci dreptate, se spune, atunci cînd rămîne la două tipuri de judecăți de calitate, cele afirmative și cele negative. La acestea, Kant răspunde cu anticipație, arătînd că există o necesitate de gândire, de a face o afirmație tocmai printr-o negație și că abia așa gândirea pune în lumină infinitatea de determinări, iar pentru o asemenea funcție de gândire trebuie un tip de judecăți specifice.

Oricum ar sta lucrurile cu judecata, ce reiese de aci pentru categorii? Reiese că trebuie gândită o a treia categorie, alături de real și negație (sau de existență și inexistență), o categorie care să exprime pozitivul negativului. Se știe că Spinoza releva negativul pozitivului, spunînd: *omnis determinatio est negatio*. Kant relevă ceva răsturnat: negația ce nu neagă, ci înființează. El numește o asemenea categorie „limitație“, dar subînțelege că este o limitație ce nu limitează.

Ar exista, așadar, limitații de tip obișnuit, limitații ce limitează, iar dincolo de ele Kant autorizează să se vorbească de limitații cu totul neobișnuite în aparență, contradictorii în termeni, încăr-

* S-ar putea da exemple mai puțin sublime: „E un netrebnic“, „Ideea aceasta e nefastă“.

cate de o specială tensiune în orice caz, limității ce nu limitează. Și el se oprește aci.

Cum s-a întâmplat de câteva ori în istoria culturii, un concept, steril altădată, poate căpăta dintr-o dată sens plin. Să urmărim cariera limităției pe diverse planuri.

1. Unde se ivește nevoia de a introduce un concept atît de straniu? În reflexiunea asupra *calității*. De aci trebuie deci să începă tentativa de justificare a conceptului de limităție ce nu limitează. Afirmăția și negăția, primele două momente ale calității, nu spun totul despre ea, spun chiar prea puțin: afirmația arată că o calitate poate însemna prezență, negăția cum că poate fi și privațiune. Calitatea însă poartă în ea mai mult decît prezență ori absență, aduce pe lume ceva anumit, este deci mai complexă decît o arată faptul brut de a fi ori a nu fi. Orice calitate aduce un *qualis* al ei, adică un fel propriu de a fi, diferențiindu-se prin aceasta nu doar drept calitate, ci și printre calități. Limitarea ei într-o natură specifică îi este caracter definitoriu și deci limităția trebuie să revină măcar uneia din categoriile calității, ca o notă a ei.

Tocmai de aceea calitatea poate fi cunoscută, nu doar înregistrată sensibil: ea are o măsură. Există, după știință, o „greutate specifică” prin care elementele materiei se diferențiază calitativ, așadar o limităție: sau există o lege a „proporțiilor definite”, după cum există structuri, numere, forme constitutive, aproape cum spuneau pitagoreicii — limității toate. Pînă și în calitățile de ordin spiritual, ca frumosul și binele, omul a căutat să identifice limităția: statuia lui Venus a fost măsurată spre a se vedea proporțiile juste ale frumosului, limităția lui, iar pentru Aristotel virtutea este o măsură justă, o limităție între un exces în plus și unul în minus. Se poate deci vorbi deopotrivă de o limităție de ordin cantitativ, care ar da calitatea, ca și de o limităție calitativă propriu-zisă, faptul ireductibil de a fi așa și nu într-alt fel.

Dacă însă limităția este în natura calității, ea nu va fi suficientă ca atare spre a da socoteală de aceasta. Calitatea devine una adevărată și bună abia cînd se pierde, cu specificul ei, în favoarea lucrului pe care-l exprimă. Într-un albastru trebuie să poți vedea culoarea, nu albastrul ca atare, și în culoare însuși realul ce se manifestă. În proporțiile juste ale statuii lui Venus ți se relevă armonia făpturii feminine, iar aci frumusețea ființei umane și, în definitiv, frumusețea pur și simplu. Nuanța albastrului, ca și proporțiile juste ale trupului feminin, reprezintă o limităție, dar una care poate să nu limiteze. Afrodita are ochii verzi — e o limităție. Dar este una în nelimităția frumuseții.

Tot ce e ființă, la urma urmelor, are un fel de a fi și se exprimă, ca atare, printr-o calitate. Cum poate calitatea să ascundă, sub limitația ei, adîncul din care porcede? Limitația ce doar limitează va fi tocmai dovada nedesăvîrșirii, în cazul calității. Pe măsură ce este mai „bună“, calitatea devine mai expresivă pentru *altceva*, așa încît, spre a vorbi corect, nu poți spune decît: în măsura în care calitatea este, ea dispăre. Prin ea se spun mai multe decît afirmă ea.

Abia deci în categoria a treia din tabla lui Kant, în categoria limitației ce nu limitează, calitatea își arată natura ei adevărată. De altfel și la cantitate se petreceau așa lucrurile: abia a treia categorie (totalitatea, care este unitatea în pluralitate, după Kant) îi exprima natura; căci unitatea simplă nu e cantitate, cum nu ar fi nici pluralitatea simplă, neunificată. Singură sinteza dintre unitate și pluralitate face cu adevărat cantitatea. La fel, sinteza dintre afirmație și negație face calitatea. Despre un om spui că „are calități“ (în sensul de calități distincte și izolate), doar atunci cînd acestea nu s-au contopit în unitatea lui de om adevărat, cînd așadar nu-și îndeplinesc funcția lor de calități ale unui întreg uman. Abia în discreția ei existențială își capătă calitatea împlinirea. A devenit atunci o limitație ce nu limitează.

Categoria limitației, prin urmare, nu numai că își justifică prezența în rîndul categoriilor calității, dar se dovedește singura în măsură să transpună, pe registrul logic, ireductibilul aparent al calității. După ce a cîștigat dreptul de a fi una dintre categorii, limitația ce nu limitează ridică, prin caracterul ei paradoxal și prin tensiunea ei interioară, problema: cum stă ea față de celelalte categorii? Ea nu pare a face parte din familia celorlalte, care sînt concepte bine cunoscute și cu veche tradiție în istoria gîndirii. Solicitat astfel să întîrzie asupra-i, cugetul constată că limitația este semnificativă mai mult decît pentru lumea calității, este chiar pentru categorii în general. Toate categoriile vor apărea, în felul lor, drept limitații ce nu limitează, iar în măsura în care această semnificație va fi definitorie pentru ele, modesta limitație de la început se va transforma într-o categorie a categoriilor.

2. Într-adevăr, ce înseamnă *categorie*? S-a spus că ea dănumește conceptele cele mai generale folosite în gîndire; dar calificarea aceasta vagă nu poate constitui o definiție. Se extinde de altfel, în filozofia contemporană, denumirea de categorie peste tot felul de concepte de ordin mai general. Aristotel nu și-a îngăduit să invoce decît zece categorii, chiar dacă nu le justifică logic numărul; Kant — douăsprezece, riguros deduse de rîndul acesta. Categoria nu poate

denumi decît ceva precis: un *predicat* universal. Și așa este limităția.

Dar tocmai prin limităție înțelegi mai bine celelalte categorii. Într-adevăr, orice concept are limităția conținutului său, și chiar dacă are infinit de multe aplicații, nu poate fi predicat universal. Conceptul de cal cuprinde caii prezenți, trecuți, viitori, caii reali și imaginari, ai lui Ahile, ca și cei de pe pereți, deci oricît de mulți și variați, totuși limitați calitativ într-un fel. (Nu poți denumi cal decît caii.) Limităția calului îi limitează și „infinitatea”; poate fi infinitate cantitativ, dar nu e nelimităție, care este calitativă. Chiar dacă treci de la conceptele reale la cele abstracte și convenționale — care mai degrabă ar trebui denumite noțiuni decît concepte —, încă dai peste o „infinitate” în limităție. Noțiunea de bunăvoință, de pildă, sau cea de divizibilitate au o deschidere infinită și totodată în limităție. În sensul acesta se poate spune că orice concept reprezintă, printr-o unitate de gîndire, o limităție ce limitează.

Și totuși există printre concepte cîteva a căror limităție nu le limitează capacitatea de a fi predicate: sînt tocmai categoriile, deși limitate prin conținutul lor, ca orice concept. Față de conceptul de cal ori de divizibilitate, unitatea, de exemplu, nu are doar o generalitate mai mare, ci o predicabilitate mai mare. Nu se poate spune despre orice că este cal sau că e divizibil, dar se poate spune că este o unitate; chiar despre pluralitate și diversitate se va putea spune așa. Atunci categoriile se pot defini și recunoaște în chip sigur: sînt *numai acele concepte a căror limităție de predicare nu limitează*.

(Rămîn aci nedelegate, firește, marile probleme suscitade de categorii: de ce natură sînt unitățile acestea de gîndire care, fără a fi concepte ale realului, nu sînt nici abstracte sau convenționale; cum poate fi concepută o „deducție” a lor și cîte anume sînt, dacă nu cumva tabloul lor este deschis. Se capătă totuși un criteriu definitiv pentru ele, iar categoria „limităției”, care îl dă, poate fi privită, în acest sens, drept categoria care face cu putință categoriile.)

3. Iată deci o a doua funcție pe care o îndeplinește limităția ce nu limitează și, cu aceasta, o intrare a ei în zonele superioare ale logicului. Aci începe presimțirea *dialectului*, iar limităția va avea ceva de spus asupra-i. În tabla categoriilor chiar, după cum se știe, își are obîrșia dialectică modernă, spre deosebire de cea antică, născută sub sugestia dialogului viu. Categoriile au intrat în mișcare încă din interpretarea dată lor de Kant, s-au înlănțuit cîte trei și au generat procesualitatea aceea, care, cu Fichte și apoi cu Hegel, a venit să pună totul în fluiditate. Dar fluiditate nu înseamnă aci disoluție a gîndirii și a termenilor ei. Dimpotrivă, tocmai mișcarea dia-

lectică reușește să pună în relief termenii de gîndire, deosebiți cu ultima claritate prin contradicția în care stau, sau deopotrivă nu stau. De fiecare dată, gîndirea crede a se putea opri la termenii obținuți în chip atît de definit; i se pare firesc să încheie și să rămînă în limitele adevărului cucerit. (Dialectica nu reprezintă un exercițiu întreprins de bună voie, o înșiruire ordonată de gînduri, urmărită pentru ea însăși. Contradicția este o surpriză pentru cuget, luînd chipul unei dezbinări a gîndirii cu ea însăși.) Fiecare termen tinde să se încleșteze și să se fixeze, în cazul gîndirii — așa cum se încleștează și în ordinea realului — în limitația sa. Ce se întîmplă că este scos de aci? Se întîmplă că își produce singur contradictoriul și deci depășirea. Se numește dialectică transformarea, în simplu „moment“, a unui capăt de drum, și, în limitație ce nu limitează, a unei limitații ce tindea să limiteze.

Fără un concept adîncit al limitației, dialectica nu are înțeles și nu ar putea ieși din condiția de scandal al rațiunii. Totuși cugetul nu înțelege să renunțe la limitația închisă, în chip obișnuit, și de aceea filozofia modernă a simțit nevoia să deosebească între rațiune și intelect, ultimul fiind rațiunea ce limitează, ce desparte și fixează, înregistrînd devenitul, prima fiind rațiunea propriu-zisă, care unește, desfășoară și surprinde devenirea. O asemenea rațiune se trezește tîrziu la viață, în seara gîndului, ca o expresie de maturitate și luciditate. Ea arată că ceea ce părea definitiv era, în realitate, provizoriu chiar pe plan logic.

Cînd citești pe Platon sau pe Hegel ai, cu fiecare întemeiere, sentimentul că se poate conclud: dar pagina următoare va veni să infirme adevărul obținut. Atunci era un neadevăr? Nu, așa ceva poate spune doar intelectul, în care operează orbește terțul exclus: ori e adevăr, ori nu e adevăr. Rațiunea nu spune că era un neadevăr, ci doar că era un moment al adevărului. Dar-momentul se încarcă de toată bogăția unei limitații ce poartă în ea nelimitarea. (Cît de puțin spune, de pildă, ideea de familie, în limitația ei obișnuită ce limitează, față de limitația ce nu limitează, pe care i-o dezvăluie procesul dialectic, în capitolul despre bărbat și femeie, sau cel despre Antigona, al *Fenomenologiei* lui Hegel!)

4. Dacă termenii dialectici nu pot fi înțeleși pe deplin decît ca limitații ce nu limitează, înseamnă că ni se dezvăluie, o dată cu această categorie, ceva din *actul de a gîndi*. Și, într-adevăr, dincolo de dialectică sau înainte de organizarea într-o desfășurare dialectică, gîndirea își întreprinde exercițiul ei sub aceeași schemă, în fond. Ce faci cînd gîndești decît să ridici limitațiile, în lucruri, trimițîndu-le pe acestea la legi, care sînt, firește, limitații și ele, dar mai

deschise? Începem a gândi sub o mirare întotdeauna, dar mirarea este de a vedea căzînd masca lucrurilor și de a întrezări celălalt chip în ele. „Asta era deci altceva” — e începutul meditație. Pe plan logic, lucrul va însemna: înțelegerea individualului prin general, trecerea de la condiția de fapt la lege. Dintr-o dată granițele se deschid și cîmpul infinitei căutări îți apare înainte. Pentru cel care nu gîndește, granițele stărilor de fapt înseamnă bariere de netrecut, adevărate limitații ce doar limitează. Pentru cel care gîndește, ele sînt limitații încă, dar deschise. Iar gîndirea vine să le dea, cu funcția cea nouă, un plus de îndreptățire, și nu o dezmințire ca limitații, cum s-ar părea.

Este, într-adevăr, total neîndreptățită acuzația ce se aduce de-seori, cum că adîncirea în gîndire, adică în substanța generalului, ar duce la părăsirea individualului, a stărilor de fapt și a limitelor prin care se definesc lucrurile. Așa face doar gîndirea necoaptă. Cea matură, departe de a aluneca peste realități, își trage puterile din ele. Schiller făcea observația că, pe măsură ce îmbătrînești, te interesează mai mult faptele decît teoriile. Dar de ce te interesează mai mult faptele? Tocmai pentru că sînt mai încărcate de teorie decît teoriile pure și simple. Ceea ce ți-a adus maturizarea a fost capacitatea de a vedea generalul încorporat, în locul celui plutind, ca duhul peste ape, de la începuturi. Și nu numai că individualul a devenit o mărturie pentru general, încorporîndu-l, dar el reprezintă o sută de noi generalizări și teoretizări posibile. Teoretizezi mai mult cu faptele decît cu teoriile, de la un moment dat. O teorie nu spune decît ce spune, pe cînd un fapt poate iradia, cu virtualitățile lui, pe o arie teoretică nespus mai întinsă.

De aceea, de îndată ce gîndirea a învățat să citească în Cartea faptelor, ea lasă deoparte celelalte cărți, așa cum făcea Descartes, preferînd să citească, spunea el, în cartea sinelui și a naturii. Nici el însă, dar mai ales lumea modernă toată, care părăsea ca și el cărțile scolasticii în favoarea experienței, n-au părăsit totdeauna teoria și generalitatea. Dimpotrivă, natura, experiența și pămîntescul din om purtau gîndirea modernă către nelimitatul ideii, în timp ce cărțile „ideii” îngropau gîndirea în cîte una singură, dacă nu o vidau de idee chiar. La rîndul ei, gîndirea singură face dreptate faptelor. În limităție se arată puterea de gîndire și în slujba realului se rînduiește întreg posibilul acesteia. Evaziunea din real se dovedește vinovată *față de gîndire*, înainte de a fi față de real.

5. Este firesc astfel să trecem de la actul de a gîndi la *cultură*, în sensul ei de „îngrijire”, modelare, apoi de cunoaștere, și să vedem cum se ivește un nou fel de a pune în joc limităția ce nu limitează.

Cultura are în ea ceva paradoxal, cu încercarea ei de a modela și da universalitate cîte unei fapături *istorice*, nedezipite de particularul ei. Dar cultura îi arată fața generală. Astfel, orice subiect de cultură, om sau comunitate se lasă educat prin intermediul unei limbi: dar limba, cu spiritul ei, cu structura ei și posibilitățile ei lexicale, reprezintă o îngrădire, care poate lesne să se transforme într-o limită ce limitează. Subiectul de cultură, pe de altă parte, aparține unei lumi determinate, precum și unui ceas istoric anumit, cu tradiția, moravurile, profilul lor spiritual. În plus, ca ființe vii comunitatea sau insul își au complexul de înclinări și rezistențe proprii. Din toate aceste limitări, fără a strivi nimic în ele, ci mai degrabă potențindu-le, cultura înțelege să obțină universalul, modelînd în timp oameni, ca și în afară de timp, sau ridicînd exemplarele umane și comunitățile pînă la marile confruntări în sînul umanului.

Dacă te apleci acum asupra formelor particulare pe care le adoptă cultura, nu te poți împiedica să fii izbit de dublul caracter al fiecăreia din ele, sau dublul cult, atît al limității cît și al nelimitării. Astfel arta, pe de o parte, îți pune în față realuri de tot soiul, uneori dintre cele mai umile, iar în epoca modernă din ce în ce mai umile (subiectele picturii, temele muzicii, destinele umane din literatură sînt parcă într-adins alese să afirme primatul realului, al oricăruia, asupra idealizărilor); pe de altă parte însă, într-un asemenea real, de puținătatea căruia și realitatea s-ar rușina, artistul contemplă și te face să contempli esența.

Cît despre știință, ea reprezintă, fără nici o dezmințire, o adevărată școală a umilității de gîndire, atît în sensul că disciplinează gîndirea, cît și prin faptul că își alege drept obiect de cercetare realul, oricare. Știința modernă n-a început, ca tratatele antice despre natură, cu cerurile și marile „principii originare” ale lucrurilor, ci cu piatra care cade (Galileu), sau cu picătura de noroi ce se desprinde de pe o roată în mers. Întrebarea provocatoare a lui Platon, dacă există o Idee a firului de păr sau una a noroiului, a primit un răspuns cuprinzător, organizat și semnificativ abia în ultimele veacuri. Întreaga știință s-a dezvoltat în jurul imediatului, în interesul imediatului adesea.

Dar orizontul ei nu era cel al imediatului. Nu numai că piatra ori mărul care cad au dus la legea gravitației universale, sau picătura de noroi ce se desprinde, la problema tangentelor, așadar nu numai că imediatul a dus la depărtat, dar dintru început nevoia de cunoaștere a lucrurilor din orizontul înconjurător aducea după ea teoreticul, cu nelimităția lui. Cunoști științific, adică identifici, în limitația unor fapte, nelimitatul sau limitația mai largă a unei legi.

Poți greși, în limbajul de cunoaștere pe care-l folosești, asupra naturii adevărate a legii, dar nu greșești cu privire la orizontul lărgit în care pătrunzi.

La capătul ei, cîte o perioadă istorică de creație culturală și științifică își supraviețuiește pe două planuri: prin valori muzeale și prin valori de civilizație. De o parte, stau expuse privirilor oricui creațiile de preț ale trecutului, devenite cu timpul simple piese de muzeu ce nu mai fertilizează, adevărate limitatii care limitează la împlinirea lor trecută; de altă parte, stau acumulate produsele civilizației. Nu sînt mai ales valorile civilizației limitatii ce doar limitează?

6. Cu *civilizația materială* s-ar părea că nu se mai poate vorbi de limitatie ce nu limitează. Am văzut funcția necesară a categoriei acesteia în toată varietatea ei: cu justificarea ultimă a calității, a categorialului, a dialecticului, cu actul de a gîndi, ca și cu cultura în general. Dar cu civilizația? Acum te-ai întors de la valori ideale la lucruri, la limitatii; iubești limitatul pentru el însuși, nu pentru ceva mai adînc din el. Nici nu mai poți vedea ceva adînc, ni se spune: civilizația (după un Spengler, și nu numai el) ar fi cu adevărat capătul unei perioade istorice creatoare, un sfîrșit de cultură. S-a stins ideea care însuflețise lumea ta și o făcuse creatoare pe toate planurile; s-a ajuns la cunoștințe exacte și seci, care se traduc în valori de civilizație utilitare.

Orice s-ar înțelege prin civilizație materială, fie că se înțeleg bunurile ca atare, fie spiritul în care sînt folosite este limpede că incriminarea ei poartă asupra limitatiei ce limitează, în sînul ei. Pentru o bună parte din gîndirea indiană, materia este răul; prin ea se împiedică refacerea unității lumii, de vreme ce materia aduce și menține individuația. Tehnicile spirituale practicate de om vor trebui atunci să domine și să anuleze efectele naturii lui trupesti, așa cum întreaga orientare spirituală a omului va trebui să-l ducă la detașare de valori materiale și chiar de acțiune în sînul lumii.

Dar totul, în viziunea aceasta, izvorăște din considerarea materiei drept limitatie și principiu al limitării. Dacă însă materia este privită ca o limitatie ce nu limitează? Atunci întreg tabloul va fi altul — și acesta este, sau ar putea fi, cazul pentru experiența de viață și gîndire a omului european.

Satisfacția doar în imediat, cu limitarea ei la valorificarea utilitară a mijloacelor materiale, este vinovată în primul rînd față de aceste mijloace, a căror nelimitatie n-o vede și n-o favorizează. Omul european, în versiunea sa bună, încearcă să intre în alianță cu mijloacele materiale, respectiv cu mașina, spre a-și *spori* omeneșul, nicidecum spre a-l trimite la limitatie. Așa cum omul antic

vedea uneori ca posibilă împlîntarea omului în animalitate (centaurul, sfînxul), drept un mijloc de suplimentare a umanului, iar nu drept o scădere a lui, la fel omul civilizației materiale visează să aducă un spor condiției umane, prin alianța cu instrumente și analizori artificiali tot mai rafinați.

Cîndva asemenea organe artificiale și analizori ar putea să intre în alianță atît de intimă cu omul, încît să se vorbească de împlîntarea lui în mașinitate ca de antica împlîntare în animalitate. Civilizația materială se va fi dovedit astfel capabilă să pună în joc limității ce nu limitează.

7. De altfel, ce este omul subiect al civilizației dacă nu limitația ce nu limitează prin excelență? Cu el se poate încheia efectiv descrierea carierei pe care o face, printre concepte și realități, strania categoriei a limitației. Toate exemplele de mai sus erau, în fapt, gîndurile și experiențele omului, ființa prin care nelimitatul materiei se deschide unor noi nelimitări. Încă de la ființa lui trupească apare nelimitarea în limitație: făptură ca și celelalte superior organizate, omul dezvoltă un sistem nervos central a cărui traiectorie iese, s-a spus, de pe linia evoluției și trece pe aceea a autoevoluției; așa cum, legat prin toate fibrele sale de pămînt, el își rezervă dreptul cineștie căror recalificări în cosmos. Dacă uneori pare nesigur și îngrijorat, în contrast cu masiva siguranță a restului firii, el dezvoltă *conștiința*, știința lucrurilor absente și depărtate, prototip al limitației ce nu limitează. Devine lucid, așadar capătă un alt văz, în mijlocul orbirii generale, ba își dezvoltă încă mai mult decît văzul, rațiunea — organ al nelimității — prin care își face străvezii lucrurile. Totul vine să-l consacre drept ființa cu orizont, acel orizont care, prin conturul lui mișcător, oferă schema ideală pentru limitația ce nu limitează.

Astfel înzestrat cu limitația cea bună, omul pornește în largul existenței, unde îl pîndește, sub toate formele, limitația cea rea. Se numesc nevoi ale omului limitațiile ce limitează, iar libertăți cele ce nu limitează. Munca îi apare omului drept blestem, cînd e săvîrșită exclusiv sub prima ipostază; îi devine binefacere și sens de viață, cînd se înfăptuiește sub a doua. Toate se distribuie, la om, în cîte două: el trăiește în două feluri de timp, unul care macină, altul care edifică; are două experiențe ale infinității, interminabilul ei și plînatatea ei; două feluri de răgaz, două feluri de a învăța — unul care-ți încarcă mintea, altul care ți-o descarcă, s-a spus; două feluri de a îmbătrîni și sfîrși, două tipuri de înfrîngere; două supuneri, una care strivește, alta care confirmă. Cu omul se poate astfel vedea cît adevăr concret este într-o categorie abstractă. Un același conținut de

viață, omul îl poate semnifica după o limitare ori alta. Ești aci, ești acum, ești așa — limitații. Întotdeauna te afli prins în ele oricare ar fi strălucirea așezării tale, poți resimți dureros, ca o îngrădire ireparabilă, condiția de ființă limitată, sau, dimpotrivă, poți vedea în orice așezare toate promisiunile. Marea poezie a fost adesea expresia tristeții umane în fața limității ce limitează, dar nu numai marea poezie, ci și nebunia citorva privilegiați. Neputința de a fi altceva, altundeva, dezesperă. Shakespeare descrie pe fiul lui Henric al IV-lea, viitor rege el însuși, care nu-și mai acceptă limitația principiară și se face hoț de drumul mare, spre a vedea cum este în altă condiție umană. Alteori, limitația n-o resimte cel ce o trăiește decît în clipa cînd îi este dezvăluită de către ceilalți. Un nobil cere sfaturi lui Rousseau. Acesta își începe scrisoarea de răspuns spunînd: *Si j'avais le malheur d'être né prince...*; ceea ce, înainte de a fi o imperinență, exprimă tulburătorul adevăr că o categorie umană care s-a complăcut să trăiască într-o limitare ce limitează nu mai poate avea acces la nelimitatul omenescului.

Există, în sfîrșit, un ideal în care culminează exercițiul categoriei de limitare în sînul experienței umane. Este idealul de libertate. Libertatea pare drept exigența unei totale lipse de limitare, dar ea însăși vine să aducă nesfîrșite limitații, cînd nu și-a obținut maturitatea. Sub chipul libertății de a poseda a fost un nesfîrșit izvor de limitații și mutilări. Sub chipul libertății de a fi, ea e nelimitația oarbă, nestăpînită. Poate singură libertatea de a face are în ea și măsura și nemăsuratul. Iar sub chipul creației, ea e ultima limitare ce nu limitează a omului.

16. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A GENERALITĂȚII

Cine caută ființa în lucruri găsește așadar: temporalitate, spațialitate, cîmp. Dacă te întrebi care este ființa unui arbore, ceea ce apare drept definitoriu pentru ea este îmbinarea, într-un cîmp, a unei temporalități cu o spațialitate. Dar așa fiind, este ființa unui arbore? Sau este a *arborelui*?

Înregistrarea felului cum apare ființa va fi, întîi, a unui aspect de *generalitate* din natura ei. Oricît s-ar fi ivit temporalitatea, spațialitatea și cîmpul dintr-o închidere ce se deschide anumită, ființa (sau gîndul ființei) o arată pe aceasta drept „altceva”. Fiecare lucru apare drept altceva, cînd îl gîndește ca „fiind”. Și el nu este altceva extensiv, în sensul că reprezintă o realitate între realități (un arbore între arbori), ci apare ca altceva în el însuși. Este în el ceva mai

adînc decît el. De îndată ce s-a constituit ca atare, un lucru este mai mult decît arată.

*

Faptul că un lucru poate fi altceva îl știe în felul ei — spunea Hegel — întreaga natură vie, dovedindu-l atunci cînd practică alo-trofia, cînd adică se hrănește cu alte lucruri. Gînditorul afirma astfel (în *Enciclopedia*, partea I, paragraful 131), în legătură cu esența, că lumea este aparență nu numai pentru conștiință, ci în ea însăși. Iar el adăuga: „Am pieri de foame, trupește și spiritual, dacă lucrurile n-ar fi aparență“. Dacă un fruct ar fi efectiv doar ceea ce arată și nu o sevă hrănitoare concentrată în aparența fructului, atunci cum ne-am hrăni cu el? Iar gîndul lui Hegel pune dintr-o dată în altă lumină lucrurile reale, alăturîndu-le celor spirituale. Căci lumea spiritului este tocmai cea în care toate devin altceva; altminteri am muri de foame spirituală, cum spune Hegel.

Dar lucrul este altceva în și prin ființa sa. Sub limitările temporalității, spațialității și cîmpului, un lucru a prins ființă. Iar pentru că s-a întruchipat, el are chip, *eidos*. Aristotel spunea că *eidos*-ul este distinct de materia lucrului și că acesta din urmă este doar în clipa în care *eidos*-ul se împlîntă în materie, cînd o in-formează, îi dă o formă. Dar lucrul își face forma singur, cînd a prins ființă ca lucru. Are o lege și este în legea lui. Expresia românească „a fi în legea lui“ vrea să spună despre lucru cum că, fiind ceea ce apare, el este totuși altceva, sau că este prin altceva, prin legea lui. Legea îl leagă; dar ca orice lege este și dezlegare, generalitate, fiind mai cuprinzătoare decît lucrul.

Astfel, pentru că a prins să fie, lucrul a căpătat o *identitate*. Dar ce este identitatea decît generalitatea proprie? În distensiunea necurmată a închiderii ce se deschide și în varietatea acumulărilor aduse în cîmpul ei de pulsațiile temporale și cele spațiale, statutul atins de lucru spre a fi ce este se păstrează, oricît îmbogățit. Identitatea reduce la generalitatea ei situațiile particulare ale lucrului care a prins ființă. Firește că, într-un sens, identitatea este o limitare, căci dă un statut specific lucrului; dar este o limitare care nu limitează. Ea educă lucrul, îl e-ducă, scoțîndu-l din el și făcîndu-l sau lăsîndu-l să se prefacă oricît, pentru că îl ține sub controlul ei. Ceea ce este stă sub școala generalității proprii, reprezentate de identitate.

Însă nu numai identitatea reprezintă aspectul de generalitate, în lucrul care a prins ființă, ci și *înlănțuirea*. Ceea ce este poate parea un simplu ansamblu de întîmplări; în fond însă este un sistem de legături. Ce anume este un lucru se citește în desfășurarea lega-

tă a temporalității lui, în desfășurarea și înfășurarea, deopotrivă legate, ale spațialității lui, ca și în liniile de forță ale câmpului ce s-a creat astfel. Din nou ceva de ordin general, ca un sistem de legături de astă dată, apare ca mai adânc în lucru decît ceea ce arată el a fi. Ceea ce se află în dezlegare nu *este*; dar orice sistem de legături are o idealitate în el.

Idealitatea ființei în realitatea lucrului este chiar mai mult decît un sistem de legături: este o *organizație*, care face cu adevărat ca lucrul să fie lucru. Ca și curba întîmplătoare din traiectoriile realului sau curba trasată de mîna omului, care și ea are, oricum ar fi, o ecuație — cum spunea Leibniz — la fel orice lucru care a prins ființă trebuie să aibă undeva o ecuație de câmp. Nu i se poate reda matematic, dar în perspectiva ființei ea are o expresie, ce vine, cu generalitatea ei, să întregească celelalte două aspecte de generalitate în lucrul real.

A vedea că lucrul *este* înseamnă deci — în primul rînd — a surprinde identitatea, înlănțuirea și organizația lui, iar acestea laolaltă dau aspectul de generalitate din ființa lucrurilor, reprezentînd, înaintea oricărei alteia, generalitatea lui *internă*. Într-o primă înțelegere mai adîncită, așadar, a lucrului, ființa lui este definită prin generalitatea proprie, ea destrămîndu-se prin moarte într-o generalitate inferioară (a plantei, de pildă, într-a mineralului), cînd nu este asimilată de o generalitate superioară (a plantei de a animalului).

Generalitatea internă reprezintă, atunci, un moment ontologic. Să numim orice generalitate ontologică „general” pur și simplu. Mulți gînditori au refuzat să accepte prezența și acțiunea generalului în lume, sub cuvînt că nu există decît ce se vede, respectiv ce se înregistrează cu simțurile. Anticii în schimb spuneau că totuși specia, care denumea la ei un general, se vede (așa cum se vede că o făptură e cal, că ține de specia cal). S-ar putea spune mai mult, că și genul se vede (văd ceva însuflețit și spun că este animal, chiar dacă nu-i identific specia). Dar, admițînd că genul și nici măcar specia — care aci sînt generaluri ontologice, iar nicidecum logice — nu s-ar vedea, așa cum nu se vede cu ochiul obișnuit spiritul unei limbi sau cel al unui popor, încă nu se poate tăgădui acțiunea lor în lumea celor văzute. Numai că acțiunea lor este în cadrul *ființei* din lucruri și nu ca generaluri autonome.

Nevăzute cum sînt și inerte cum par, generalurile acestea sînt de fapt un principiu de viață al lumii. Dar înainte de a ne ridica, prin ele, la realități mai vaste, față de care lucrurile, deosebite între ele, nu se deosebesc (cum nu se deosebește de viață o făptură vie), să ne întoarcem la generalitatea internă a lucrurilor fiecare în par-

te, care, de asemenea, este principiu de viață al ființei lor. E ca și cum, platonician, fiecare lucru ar fi prin Ideea lui, și la această treaptă numai a lui. Fiecare lucru cu legea *lui*, spune de mult limba noastră, înainte ca un gânditor ca Georg Simmel să vorbească despre *das individuelle Gesetz*.

Oricine, chiar nominaliștii, acceptă generalul abstract, cel logic, dar nu oricine îl acceptă pe cel cu sens ontologic, cum nu acceptă ideea de generalitate proprie. Dacă putem vorbi de perioade filozofice ale culturii, cum vorbim astăzi de una științifică — și în câte-va momente ale istoriei, perioade filozofice au părut că există, cu Platon de pildă, sau cu Hegel — atunci cultura ar ridica la Idee, la spirit obiectiv, adică la concretul lărgit al generalului. Oricum ar fi însă, chiar științifică numai, cultura ridică la general. Nimic nu rămîne așa cum este, din perspectiva generalurilor, abstracte sau concrete, pe care le identifică cultura. Firul de praf nu cade la întîmplare pe un perete: electricitatea negativă a unuia și cea pozitivă a celuilalt fac posibilă atracția. Natura este o neîncetată confruntare de „generaluri”: sevele, fluizii, energiile activează tot ce este, la fel ca formele, structurile, codurile, populind lumea cu aparențe de realitate, ce se rezolvă în generalitatea lor. Iar cu omul generalurile sînt atît de active, încît s-a putut spune că el așază lumea „pe cap”.

Omul vrea în chip conștient să pună ființa pe lume, dar nu are răbdarea și suplețea ființei, de-a nu introduce direct în materia realului generalul, ci de a-l lăsa să se constituie singur. Cel puțin ca *homo tehnicus* pentru lucruri și ca *homo politicus* pentru semenii, omul și-a luat răspunderea și libertatea să întreprindă manevrarea generalului. Dar făcînd astfel, el a pus pe lume de prea multe ori, în societate, neființă istorică în loc de ființă, iar cu produsele sale tehnice, unde de asemenea el încorporează direct abstractul, riscă să aducă neființă, ba chiar o neființă agresivă. În fond, tocmai celor care pretind că nu identifică nicăieri generalurile — cum sînt empiriștii și nominaliștii — li se poate imputa că, invocînd drept real singur individualul, nu au de a face, în fapt, decît cu cea mai proastă speță de generaluri, anume generalurile goale.

Dar, de orice natură ar fi generalul, chiar de ordinul generalității *interne* care este acum în joc, el nu are subzistență proprie și nu e decît un aspect al ființei. Nu este bine, pentru ființă, ca generalul să rămînă singur. De la început, generalul nu se dovedea apt să redea singur ființa lumii. Căci dacă este un înțeles în legenda biblică după care creatorul a văzut că omul-bărbat era bun, în felul lui, dar că „nu este bine ca omul să rămînă singur”, atunci ar putea fi înțelesul acesta ontologic al omului (care, ca om-bărbat, poartă în

el mai degrabă o natură generală abstractă) de a trebui să-și asocieze generalul concret al naturii feminine, așadar ceva care să fie mai apropiat de individual și individualitate. Călea către ființă o deschide generalul. Dar el singur nu dă ființa.

17. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A INDIVIDUALITĂȚII

Generalul singur nu dă ființa lucrului, în sensul ființei anumite; el nu arată ce este aci, acum și așa. Dar aceleași distensiuni ale închiderii ce se deschide, temporalitatea, spațialitatea și câmpul, care ofereau aspectul de generalitate al ființei în lucruri, cu identitatea și organizația acestora, vor da și aspectul de individualitate. În definitiv, dacă spațiul și timpul, cele generale, au putut fi socotite „principii ale individualității”, ele dînd, în același timp cu generalitatea lor, pe *hic et nunc*; cu atît mai mult spațialitatea și temporalitatea concrete vor arăta ce este aci și acum, după cum câmpul va da pe: așa. Uniunea de contrarii din sînul temporalității și spațialității, în speță uniunea dintre general și individual – sugerate poate mai bine decît orice de cuvîntul românesc „sinea”, care se poate referi și la sinea lumii întregi și la sinea fiecărui lucru — exprimă tensiunea internă a ideii de ființă.

Că generalul singur nu ar putea da măsura deplină a ființei și nici măcar chipul ei (*eidos*-ul, forma substanțială aristotelică), o arată cele două mari școli ale generalului, matematicile pentru generalul abstract și religia pentru generalul concret.

În puritatea lui, cum apare în matematici, generalul nu face nici o trimitere spre ființă, iar în matematicile moderne nici nu se mai pleacă de la vreo intuiție în real, care să fie transformată în „axiomă”. Totul este simbol sau structură abstractă, relație sau sistem formal, lipsit de orice substanțialitate. Singurele aluzii la ființă apar, în matematici, în termeni de ne-ființă, ca „punctul de acumulare”, de pildă, ce are în vecinătatea lui o infinitate de puncte, dar el însuși nu există ca atare, sau ca numărul irațional menționat mai sus, care o simplă „tăietură” fiind, organizează totuși continuul numeric. Nu cumva îl organizează ridicîndu-i neîncetat limitele? Atunci „ființa” matematică ar putea fi, pe acest plan, continuul numeric, care însă nu mai poate fi privit ca o generalitate abstractă, ci este mai degrabă ceva individual, așa cum „toți oamenii la un loc” sau „universul vorbirii” reprezintă deopotrivă ceva individual.

Chiar în matematici sau în logică, așadar, acea generalitate care s-ar apropia de ființă s-ar împleni totodată cu un sens individual.

Dar în orice caz așa se întâmplă cu generalitatea pură și simplă în religii: divinul își conferă o investire ontologică abia cînd se individualizează. Și nu numai divinul suprem, ci orice treaptă de divin stă sub exigența individualizării. Pentru lumea îngerilor, de pildă, s-a conceput, în disperare de cauză, că ei sînt *fiecare* o specie, spre a nu se vorbi de „cete” îngerești. Așadar îngerii sînt sau neindividualizați și nu au ființă decît prin clasa lor, sau sînt atît de individualizați, încît devin exemplare unice. Cît despre rest, adică lumea toată, ea nu are „ființă adevărată” în ea însăși, după viziunea religioasă.

În viziunea, cosmică și nereligioasă, dar tot axată pe general, a *Luceafărului* eminescian, ceea ce apare izbitor nu este retragerea generalului față de real (retragerea sa pare chiar o înfrîngere și o revenire la condiția de a fi „nemuritor și rece”), ci dorința lui de a căpăta o individualizare. Dacă poemul este înțeles în opoziția frustă dintre nemuritor și muritor, atunci el ar fi platitudinea însăși. Dar interpretat ca ieșire a generalului din nediferențierea și nelimitația „nemuririi”, ca năzuință către individuație și limitație (iar Demiurgul va ști să arate Luceafărului că intrarea în limitație este posibilă pentru un general, dar într-o limitație care nu limitează, cum sînt cele cîteva pe care i le enumeră), poemul devine unul al angajării și nu al detașării, așa cum este unul al ființei cu individuație cu tot, iar nu al veșniciei reci, de care are parte generalul lăsat singur. „În cercul vostru strîmt”, cum spune Luceafărul, ar vroi să intre și el; iar dacă ar putea-o face, atunci „*norocul* vă petrece” ar cădea, înlocuit fiind cu o formă de necesitate ce ar lărgi cercul. Prin coborîrea generalului într-un individual potrivit, *ființa s-ar împlini*. Dar legenda era a neîmplinirii, și poetul a redat-o ca atare.

Din perspectiva ființei deci „nu este bine ca generalul să rămî-nă singur”. El reprezintă doar o față a ființei, cea care poate ridica limitațiile. De aceea, generalul este bun atunci cînd aduce nelimitația cu limitații cu tot. Limitațiile pe care le suprimă generalul sînt doar cele ce fixează, nicidecum cele ce definesc. Și de fapt abia după ce generalul s-a manifestat, individualul își află adevăratele sale limitații: sînt cele pe care și le poate pune *dinăuntru* și pe care nu le mai încearcă drept interdicții, ci drept împliniri. În prezența generalului, care părea să-l desființeze, individualul își poate da acum contururi sigure. El aduce configurări și întruchipări nu numai pentru sine, de altfel, ci și pentru un general care, la rîndul lui, ar risca să se piardă în fluiditatea și vaporozitatea proprie. În definitiv, el, individualul, este cel care salvează generalul de destrăma-

rea proprie. Căci destrămarea aparentă pe care o aduce acesta individualului, ridicîndu-i orice limității, se întoarce împotriva-i. Ființa nu se pierde în evanescența generalului numai datorită individualului care readuce la limităție.

Individualul este apolinic, iar ființa are un aspect apolinic și ea. Apolinicul era, spre a folosi limbajul nietzscheean, cel care salva și dionisiacul, căci abia prin cel dintîi corul cel orb devine tragedie luminată. Opoziția dintre apolinic și dionisiac are în ea înțelesul bun al unei contradicții care nu este și blocare; unul dintre termeni (cel puțin la greci) trebuie să ia înfîietate. Este unul din triumfurile pămîntescului, dar și ale apolinicului asupra cerului și a dionisiacului, acesta de a pune la dispoziție individualul. Lumea omului iese din beția generalului, ca tragedia din delirul bahic, prin virtutea individualului de a pune neîncetat măsură nelimităților generalului. Cît despre pretenția modernilor, după Spengler, că au adus infinitatea („fausticul”) față de finitudinea și apolinicul grec, ea se întoarce împotriva lor. Dacă e vorba de aspirația spre infinite cu turnurile catedralelor, spre a nu mai vorbi despre cea a zgîrie-norilor, sau de pierderea în infinitul muzical și de numeralele „transfinite” ale matematicienilor, atunci infinitatea modernă a rămas descoperită, căci a pierdut ființa. Grecii știau s-o păstreze bine ferecată, cu infinitatea ei, în limitele individualului apolinic.

Dar dacă individualul este atît de hotărîtor pentru ființă, atunci ce anume se poate numi „individual”, fie el ins sau situație individuală? O realitate cu limităție simplă nu poate fi un individual, căci orice lucru, proces ori aspect al realului are o limităție din afară și este o unitate, privit fiind tot din afară. O piatră are și ea unitate, în această perspectivă. Dar piatra n-are unitate lăuntrică. Vom privi atunci individualul drept acea realitate ce posedă o *dublă limităție* în tensiune, o unitate în afară și o alta înăuntru. E drept, și un mecanism are o dublă unitate, una în afară și o altă înăuntru; toate obiectele tehnicii sau produsele omului sînt așa: o casă are unitate și în afară și înăuntru. Numai că, toate acestea nu stau sub o tensiune lăuntrică (pot fi „fier mort”, zid mort); au stat doar sub tensiunea omului producător. Fără o asemenea tensiune, tehnica întregă reprezintă o realitate fără de ființă, ba chiar produsele artei devin așa. Ele se prefac în rebut de ființă (piese de muzeu).

Individualul cel mai pregnant și care a fascinat întotdeauna pe filosofi, cu promisiunea de ființă din el, a părut să fie *organismul*. Aci, într-adevăr, se ivește nu numai dubla limităție sau unitate, înăuntru ca și în afară, dar deopotrivă tensiunea unității interne, o unitate care știe să se păstreze, la organism, schimbîndu-se, adică

suprimându-și permanent limitările. Numai că, oricît de exemplar ar părea, ontologic, organismul, el nu obține de la sine sensul plin al ființei, cu-limitația ei ce nu limitează, deoarece poate cădea, și de fapt cade statornic (pînă și la organisme de tip spiritual) în repetiție de sine: unitatea organică și limitația pe care și-o pune organismul dinăuntru, deci pozitiv, pot să se închidă asupra lor și să se reia, ca ritmurile biologice sau ca marea ritmicitate a reproducerii unui „aceluiasi” organism în sînul speciei. Atunci, deși nespus mai angajat în ființă, deci mai individualizate decît un mecanism ori un artefact, organisme pot și ele, dintr-o perspectivă, apărea drept o neîmplinire de ființă.

Ba omul însuși cade în lotul neîmplinirii de ființă, dacă individualul său n-a obținut unitatea lăuntrică deschisă spre general, ci doar una de repetiție în sînul generalurilor date, ale societății și speciei. Realitatea toată, inclusiv cea umană, nu este numai prilejul, ci și cimitirul ființei. Dacă însă în cimitirele oamenilor mormintele poartă nume, este pentru că — pînă și fără credința în supraviețuirea personală — individualul trebuie salvat într-o ultimă formă de deschidere a sa către ființă, în speță prin *nume*. În numele omului se condensează astfel, în chip deznădăjduit s-ar putea spune, atît individualul gol („aci zace acesta”), cît și cel cu un ultim sens și acces posibil la general („totul e trecător”).

Dar, din perspectiva ființei tocmai, faptul că se dă sau se păstrează un nume pentru pulbere ori cenușă este adînc semnificativ. Reintegrarea ființei umane săvîrșite din viață în generalitatea elementelor materiale nu este de ajuns spre a păstra ființa; *generalul* elementelor el însuși (pulberea), fără individual, nu „este”. El trebuie cuplat cu ceva individual — fie și cu un simplu nume, în eternitate.

18. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A DETERMINAȚIILOR

Cuplarea generalului cu individualul nu redă ființa din lucruri, încă. Mai trebuie ceva pentru ca ființa să apară, și anume determinările cîmpului.

În definitiv, generalul și individualul sînt întotdeauna cuplate, dacă nu e vorba de generalitatea logică (singura opusă individualului), ci de aspectul sau momentul ontologic al generalității, adică de generalul propriu-zis. Temporalitatea și spațialitatea aduceau în același timp generalitate și individualitate, în închiderea ce se des-

chide, dînd nu numai măsură, ca tact și orizont, dar și măsură ca punere de granițe dinăuntru, așadar ca împlinire. Cînd lucrul a prins ființă sub o închidere ce se deschide, el are întotdeauna o față de individualitate și una de generalitate proprie. S-ar putea chiar spune că generalul apare în lucru mai degrabă sub regimul temporalității (identitatea cere timp spre a se afirma în prefacere, înlănțuirile care duc la „organizația” lucrului se desfășoară necesar în timp și ele), pe cînd individualul apare sub regimul spațialității, care statornic închide, pînă la urmă, și fixează. Este semnificativ în acest sens că anticii aveau un zeu, pe Cronos, pentru timp (ca temporalitate generală), pe cînd pentru spațialitatea *generală* n-au avut nici o zeitate, spațiul fiind întotdeauna anumit, de la Gea, pămîntul originar cel vast, pînă la nimfele locului.

Dar în afară de individual și general, cuplate cum sînt, ființa nu apare în lucruri fără determinatii ale acestora. Ca manifestări ale lucrurilor, determinatiile sînt aduse de cîmp, cu specificările și polarizările lui, sau cu diversificarea lui simplă, în puncte care, deși cu valori diferite, reflectă de fiecare dată întreg cîmpul. S-ar putea astfel spune că, laolaltă, generalul, individualul și determinatiile redau ființa. Și într-adevăr aceștia trei sînt termenii pe care îi invocă, implicit ori explicit, orice filozofie, cu ei încercîndu-se o descriere în esență a lumii: unii gînditori au plecat de la general, spre a da socoteală de fenomene și de realitățile individuale; alții de la individual, alții de la manifestări, fenomene, determinatii. Iar o dovadă că, în *esență*, termenii ontologici sînt aceștia, o dă dialectica și faptul că n-au existat în linii mari decît trei dialectici: una, cea platoniciană, pornind de la realitățile imediate, de la individual, și urcînd prin determinatii spre general, spre Idee; alta, cea hegeliană, pornind de la general și ajungînd organizat, prin determinatii, la individual (mersul de la substanță la subiect, cum spune Hegel) și a treia, cea modernă, care pleacă de la determinatii, de pildă forțe de producție, și trecînd prin general, relații de producție, dă socoteală de realul și individualul istoriei.

Generalul, individualul și determinatiile reprezintă cu adevărat eterogenitatea ființei (apărută la început și provizoriu ca temporalitate, spațialitate, cîmp), iar ele, în triplicitatea lor, ar exprima ființa din lucruri. Și totuși n-o exprimă de la sine *nici măcar ele laolaltă*. Căci într-adevăr, ce sînt determinatiile, care au apărut ca manifestări ale lucrului ce prinde ființă? Ale cui sînt ele: ale generalului? Ale individualului? Și *cînd* sînt ele determinatii ale ființei? Să răspundem de pe acum că, deși cuplate, generalul și individualul își au fiecare determinatiile lor și că toată problema ființei va fi:

buna întâlnire dintre determinațiile individualului și cele ale generalului.

Generalitatea „proprie” a lucrului, înțeleasă ca identitate, în-lănțuire și organizare internă, nu era singurul general din lucru. Orice deschidere se petrece în lume, sau este un a-fi-în-lume, așa cum arată deschiderea *Dasein*-ului heideggerian, în cazul că avem dreptate să vedem în analiza lui existențială desfășurarea unei închideri ce se deschide anumite. Generalitatea proprie s-a obținut de fapt din confruntarea cu generalurile lumii, astfel încât generalul stă, cu bogăția lui sporită, în relație cu puținătatea individualului.

Dar oricare ar fi puținătatea individualului, acesta este, ca și generalul, un nesfârșit izvor de determinații. Un ins vorbitor poate exprima orice; la rîndul ei o limbă, ca generalitate a rostirii, poartă în ea toate exprimările posibile. Dar deosebirea este că determinațiile individualului sînt contingente și țin de real, pe cînd cele generale sînt necesare și ale idealității. Totuși idealitatea poate intra în rezonanță cu realitatea fără de necesitate, și atunci ființa lucrurilor se împlinește, în timp ce individualul lăsat singur și generalul singur sînt în carență. Individualul poate, firește, obține structuri și configurații proprii, dar sub alte generaluri decît cele care-l împlinesc; generalul poate avea determinații (ca structurile libere, să spunem speciile sau proprietățile care n-au pătruns în real), dar ele rămîn în idealitatea lor.

În fapt, nimic în real nu este în așa fel contingent, încît să nu aibă o tensiune *necesară*, ca acele curbe trasate la întîmplare ce-și aveau totuși traducerea într-o ecuație a geometriei analitice. Orice determinații libere sau chiar anarhice și-ar da individualul, ansamblul lor stă sub o necesitate (așa cum toate libertățile omului cad sub statistică). Aceasta înseamnă că, de fapt, există două necesități și numai ele: una nesemnificativă ontologic în chip direct, chiar dacă este și ea configurativă, alta nu numai configurativă, dar semnificativă ontologic de-a dreptul.

Prin el însuși, individualul este nesemnificativ ontologic. Închiderea prin care s-a ivit îi conferă variate posibilități de deschidere, și el are o infinitate nestăpînită de determinații. Generalul în schimb are una stăpînită, controlată. *Infinitatea stă acum în fața infinității*. Sau mai degrabă: un infinit rău, al individualului („încă o determinație și încă una”) stă în fața unuia bun, al generalului („și această determinație, și cealaltă”). Așa stau, de pildă, față în față, dacă ne ridicăm la lumea omului, de o parte, determinațiile pe care și le dă sau aspiră să și le dea insul pentru împlinirea sa — pentru „eudaimonia” sa, cum spuneau grecii — și, de altă parte, de-

terminațiile nesfârșite și ele, pe care le oferă insului cîte o ideologie, care pretinde să îndrumeze prin ele individul în chip controlat, uneori chiar împotriva voinței lui, în imediat, spre eudaimonia proprie. Numai că, un șir de determinații poate rămîne străin de celălalt, ele desfășurîndu-se paralel, cîteodată în indiferența lor, alteori în confruntarea lor, deformatoare atît pentru individual, cît și pentru general. Necesitatea nesemnificativă a individualului, oarbă de ființă cum este, căci se vede lipsită de sens general și se îndrumează singură către un rebut de ființă, se transformă pînă la urmă într-un expedient de „generalitate“, inertă și frustă („o viață de om“, ca atîtea altele, de pildă), cum ar fi materia luată ca realitate primă și *ultimă*, pentru lucruri, sau cum ar fi destinul cel orb, ca sens ori nonsens ultim, în lumea spiritului. Cele două șiruri de determinații nu s-au acoperit, sau n-au intrat în rezonanță.

Cînd cele două șiruri de determinații se acoperă, ele încă poartă două nume. Ca fiind ale individualului, determinațiile au numele contingenței lor în real; dar aceleași determinații, din perspectiva generalului, au numele idealității lor necesare — așa cum o plantă are *un* nume în folclor sau în vorbirea obișnuită și un altul în botanică. Determinațiile pe care și le dă insul în societate poartă un nume și ele, față de numele diferit pe care-l au din perspectiva generalului istoric. Dar chiar și în acest caz, al acoperirii determinațiilor, deosebirea nu rămîne doar una de nume, în realitatea prinsă în devenire și istorie, ci determinațiile de *realitate* ale individualului sînt la orice nivel — și mai ales la nivel uman, cum o sublinia, dar în chip prea exclusiv, existențialismul — o neîncetată provocare pentru determinațiile de *idealitate* ale generalului, pe care-l obligă să-și lărgească necesitatea spre a le cuprinde și pe ele, adică spre a le putea da și lor numele idealității și necesității. Adevărurile „se educă“ și ele.

Căci în sînul realității, cele două șiruri de determinații nu sînt niciodată total descoperite, nici în așa fel acoperite, încît să obțină un echilibru ontologic *stabil*. Idealitatea determinațiilor generalului trasează permanent, în realul contingent, linii directoare; dar și invers, realitatea determinațiilor individualului poate invada și lărgi idealitatea. Așa cum niște pendule, ce s-ar mișca la întîmplare în primul moment, sfîrșesc prin a-și sincroniza oscilațiile, la fel apare, în haosul determinațiilor neacordate încă între ele, un început de ordine și sincronizare, conducînd la determinații comune atît deordonate încît să poată fi înregistrate statornic și apoi să creeze o ritmicitate rațională. Determinațiile își pot astfel „inventa“ generalurile (pot fi „întru“ ceva încă nedeterminat) care, o dată ivite, să se

lărgescă și educe. Dar deopotrivă cu determinațiile individualului, care își „crează” generalul, determinațiile acestuia pot să creeze neîncetat, cu concentrările lor, individualuri care să se păstreze ca atare. În universul vast al determinațiilor, o sistolă și o diastolă, o concentrare și o expansiune, o atracție și o repulsie, cum vedea Goethe peste tot, ar părea să fie statornic active. Sub un asemenea raport, individualul și generalul ar reprezenta polaritatea fundamentală.

Dar, din perspectiva ontologiei schițate aci, fie că determinațiile ar fi privite ca manifestări ale individualului ori generalului, fie că ar apărea *ele*, ca determinații solidare, creatoare de poluri opuse, de general și individual, ni se pare că trebuie vorbit despre altceva decît de polarități și unități distincte (ca individualul și generalul), sau despre o pluralitate monadologică de tipul celei a lui Leibniz, unde fiecare individual, ca monadă, este dintru început un general. Trebuie dimpotrivă subliniat faptul că determinațiile alcătuiesc *împreună* cu individualul și generalul ansamblul trinitar al ființei și o dată cu ea, în plinătatea sau precaritatea ei, întreg conținutul realității.

Dacă ființa se reflectă în om mai mult decît în orice altă realitate, atunci în el aceste trei momente ale ființei trebuie să apară încă mai accentuat. Și într-adevăr, în om *individualul* este afirmat pînă la excesul desprinderii lui ca ins de orice încadrare și apartenență; *determinațiile*, de asemenea, sînt la el mai variate decît ale oricărui alt existent, fiind manifestările activității lui eliberate de inerția materiei, de fixația vegetală și de îngrădirile animale; iar *generalul*, la om, nu este doar impuls, din afară ori dinăuntru, ci este și căutat, într-o proliferare ce face din om un adevărat izvor de generaluri și un organ al lor. Cei trei termeni ontologici pot sta la om, ca și la restul realului, în tensiune ori în relaxare, dar cu precădere la om determinațiile individualului tind să se sincronizeze cu cele ale generalului.

Buna întîlnire dintre determinații, sau intrarea determinațiilor individualului în matca celor ale generalului, va da ființa, care-și va păstra statornic structura ei trinitară. Dar din perspectiva ființei totul se răstoarnă: mai degrabă generalul-tată și individualul purced din determinații decît acestea din primul sau din amîndoi. Lumea este un cuprins de determinații ce poartă în ele sau eliberează individualul și generalul. Dacă unul din termenii ființei ar putea s-o reprezinte singur, cu o aparență de autonomie, atunci nu ar săvîrși-o generalul ideal, cu atît mai puțin individualul

real, cît determinațiile, anume cele în care realitatea și idealitatea s-au acoperit.

Din această perspectivă, vorba lui Hegel, cum că „tot ce e real e rațional“, rămîne fără acoperire. Nu tot ce e real e rațional, fiindcă nu oricînd și oriunde determinațiile individualului se armonizează cu cele ale generalului. Ființa, chiar și ființa lucrurilor, este făcută dintr-un metal mai rar: doar „tot ce e real și rațional *este*“.

19. MODELUL ONTOLOGIC: UN INDIVIDUAL ALE CĂRUI DETERMINAȚII SE CONVERTESC ÎN CELE ALE GENERALULUI

„Ființă“ se spune în zece feluri, declară Aristotel. Nu: trebuie cutezat a declara că „ființă“ se spune într-un singur fel. În alt loc decît tratatul despre cele zece categorii, Aristotel deosebea între: 1) ființă în sens obișnuit 2) ființa categoriilor 3) adevăr-falsitate 4) posibil și real (*Metafizica*, V, 7). Dar și aci sensul dat de categorii era precumpănitor. În general anticul afirmă că „ființă“ e un termen echivoc, spunîndu-se în mai multe feluri. Și este adevărat, în limbajul obișnuit, de la care pleacă în fapt Aristotel, pot fi mai multe sensuri pentru ființă; însă în limbajul ontologiei nu poate fi decît unul.

Medievalii vorbeau despre o *ratio essendi*, prin *ratio* trebuind să înțelegem temei și întemeiere. Temeiul ființei trebuie să fie același, oriunde ar apărea ea și în ea însăși. Trebuie să existe un cifru al ființei, sau un cod al ei; dar cel mai potrivit este să spunem: un *model*, înțeles ca un procedeu arhetipal. Iar „procedeu“ ar exprima clar faptul că ființa nu este un gata-împlinit, ci că, în afara diversității ei lăuntrice, are și un proces al acestei diversități. Mai mult decît de ființă dinainte dată, se poate vorbi de „intrare în ființă“. De ce prinde ceva ființă în loc să rămînă în haos? cum prinde ființă? și cum este ființa, ca să prindă și cuprindă lucrurile?

Ființa nu este simplă, e triplă. Cu un triplet se face peste tot ființa lucrurilor. Și ea *se face* — sau nu se face, spre deosebire de acel „tot ce e real e rațional“, sau de sugestia platoniciană din *Parmenide*, cum că tot ce există, chiar firul de păr, chiar noroiul, trebuie să aibă o Idee. Este adevărat că modelul ființei se va dovedi și el activ peste tot; dar nu va fi împlinit peste tot. Dacă într-adevăr cu trei litere, ce dau codul ființei, lumea *este*, nu e mai puțin adevărat că existentul din sînul realității poate pune în joc numai două, sub condiția însă de a se deschide către a treia.

Dar cum pot fi trei lucruri una? Problema s-a mai pus în istoria culturii noastre, la un nivel ultim. Independent însă de alte răspunsuri aduse, se poate spune că ființa se definește tocmai prin aceea că în cadrul ei *trei lucruri sînt una*. Cine nu acceptă condiția aceasta de Unu divers, practică arianismul. O bună parte din ontologia tradițională este ariană.

La prima vedere, codul ființei poate apărea prea sumar; în fapt, dat fiind caracterul absolut, încă mai sumar, al ființei tradiționale, modelul de aci este prea bogat. Cu ideea unei ființe absolute și unitare s-a făcut pustiu nu numai în lume, dar și în ființă. Dacă acum ideea de ființă apare ca implicînd o diversitate, și încă una activă, este pentru că numai astfel ea redă acel Unu divers (un Unu neîncetat diferind întru sine, cum spunea Heraclit), pe care totul îl reclamnă. Căci într-adevăr, cei trei termeni ai ființei au fost întotdeauna întilniți de gîndirea speculativă. Ei apar — ca fiind trei și numai ei — în orice filozofie, cu o cuceritoare desfășurare „clasică” a lor (prescurtînd: de la I prin D la G) în filozofia platoniciană. Ei sînt, pe de altă parte, limpede puși în lumină de speculația teologică, și încă mai limpede, căci de astă dată sînt numiți întocmai, de speculația hegeliană.

A trebuit să recunoaștem de la început că modelul trinitar al ființei, schițat aci, reprezintă însăși acea bună orientare din trecut, pe temeiul căreia metafizica nu este simplă metafizică. A trebuit, de asemenea, să admitem că dialectica hegeliană se întreprinde, nu pe o linie logică și falsificatoare, cu teză—antiteză—sinteză (pe care Hegel însuși le menționează extrem de rar, dar care s-au acreditat pînă la totala obnubilare asupra mersului dialectic), ci pe linie ontologică: general, determinații, individual, sau, cu termenii lui Hegel: *Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelneheit*. Dacă totul la el, spirit, divin, natură, om, se lasă prins în această triplicitate este pentru că, sub numele de dialectică, Hegel face de fapt ontologie.

Dar a trebuit la fel de bine să obiectăm că modelul este la Hegel *desfășurat* sau numai în desfășurare (slăbindu-și caracterul ontologic și devenind doar unul dialectic-istoric), în loc ca termenii ontologici să apară înfășurați în structura lor și să dea modelul arhetipal, care *nu* este împlinit pretutindeni, cum era silit să fie în desfășurarea hegeliană. Iar o a doua obiecție ce trebuie adusă hegelianismului este că, în desfășurarea modelului chiar, el pune în joc o *singură* modalitate posibilă, cea de la general prin determinații la individual, pe cînd în fapt trebuie vorbit despre trei desfășurări dialectice, la fel de active în gîndirea filozofică. Una din ele era, de altfel, declarată și manifestă, anume cea platoniciană. Dacă Hegel ar fi re-

ținut de la ea mai mult decît numele, înțelegînd-o în articulația și nu doar în litera ei, atunci ar fi văzut că, într-un sens, dialectica sa, pornind de la general, are mai degrabă un caracter „romantic” față de cel clasic, al dialecticii antice. Însă în oricare dintre versiunile ei, dialectica *presupune* modelul ontologic. Se leagă și desfășoară legat numai ceea ce „este”.

Atunci, care este modelul, manifestat în lucruri ca și în om, lăsînd apoi deschisă întrebarea dacă nu cumva se manifestă în el însuși, dincolo de lucruri și om? Este cel alcătuit de un general, un individual, o dublă serie de determinații și o conversiune. Schematic poate fi redat astfel:

Individualul	$\left\{ \begin{array}{l} \text{își dă} \\ \text{oricîte} \\ \text{determinații} \\ \text{libere sau} \\ \text{contingente} \end{array} \right.$	dar	$\left\{ \begin{array}{l} \text{aceleași} \\ \text{determinații} \\ \text{pot ține de} \\ \text{o diversitate} \\ \text{controlată de} \end{array} \right.$	General
--------------	--	-----	---	---------

Ceea ce trebuie subliniat în acest model este, întîi, faptul că nu dă un tablou static, ci are un dinamism interior: conversiunea unor determinații într-altele; iar în al doilea rînd, faptul că o asemenea conversiune *se poate* produce ori nu. Dacă numim „anastrofie” conversiunea, atunci trebuie spus că modelul autorizează deopotrivă să se vorbească de catastrofă ontologică, ba chiar arată cît de mult deșeu ontologic poate fi în lucruri. În schimb anastrofa ontologică este legea lor, oricît dezmințită. Prin procesul anastrofiei se obține nu numai rebotezarea lucrurilor, ceea ce le face să capete altă identitate, dar și o îmbogățire a lor, acum una controlată. Individualul își putea spori determinațiile, cu încă una și încă una, pe modelul infinitului prost; acum și le sporește cu infinitatea bună a generalului.

Dar la rîndul său generalul se educă și transformă prin individual (cum a văzut existențialismul francez numai în cazul omenescului). Determinațiile acestuia pot dezminți generalul la început, obligîndu-l să se lărgească și redefinească apoi. Nici individualul care-și obține determinații noi, nici generalul care se redefineste sub determinații noi, nici determinațiile care-și schimbă caracterul contingent într-unul necesar *nu au stabilitate* în modelul ontologic. Există o neliniște a ființei, pe care gînditorii medievali au intuit-o atunci cînd spuneau că ființa este esențialmente „act”. Dar poate că totul e deosebit de actul acelora, în neliniștea ontologică pusă în lumină acum.

Trei răspunsuri pentru istoria filozofiei apar ca posibile din perspectiva modelului propus mai sus: 1) de ce a afirmat Aristotel

ca ființa se spune în zece feluri 2) în ce măsură se poate susține că așa-numita *ratio essendi* este și o *ratio cognoscendi* 3) ce înseamnă, în perspectivă ontologică, silogismul aristotelic și cum rezistă el astfel pretenției lui integrării de către formalismele logicii noi.

1) Aristotel are mai multe versiuni cu privire la ființă. Să lăsăm deoparte teza, „teologică“, după vorba sa chiar, a ființei absolute înțelese ca „mișcător nemișcat“; să nu încercăm nici valorificarea — posibilă totuși — în sensul modelului ontologic, a substanței obținute prin împlîntirea „formei substanțiale“ în materie; și să analizăm doar tabloul celor zece categorii.

Ce exprimă ele? Exprimă *individualul* ca substanță primă, *generalul* ca substanță secundă (specia și genul), care laolaltă dau prima categorie, cea a substanței, și *determinațiile* cu celelalte nouă categorii, anume determinațiile universale pe care le primește substanța. Ființa „se spune“ în zece feluri, atunci, pentru că poate fi înțeleasă ca substanță (unde individualul și generalul sînt întotdeauna cuplate), sau poate fi înțeleasă printr-*una* din determinațiile universale. Cît de adevărat este — în termeni — acest fel înzecit de a descrie ființa, s-a văzut în chip izbitor după Aristotel, mai mult chiar decît în timpul lui. Căci ființa lucrurilor a fost redusă, de un anumit scientism, la *cantitate*; a fost redusă alteori la *calitate* (a atomilor, a greutăților specifice, a compunerilor, sau de Hegel însuși a fost trecută, ca ființă determinată, sub titlul „calității“); a fost redusă de întreaga știință nouă la *relație*; poate fi înțeleasă prin *timp* și temporalitate, *spațiu* și spațialitate, ca și prin modesta categorie a *poziției*, redresată și trimisă pînă la „situație“ ontologică; ființa este uneori de înțeles ca *acțiune* („act pur“, pentru ființa ultimă chiar), ca *înriurare*, efect, pătîmire sau reacție, pentru ființa lucrurilor cel puțin; ba chiar ultima categorie, nesigur aristotelică, aceea de *posesiune*, ar putea fi „spusă“ despre ființa mundană. Dar toate acestea sînt feluri de-a denumi ființa, sau ce „se spune“ despre ea. În ea însăși, dar ca ființă a lucrurilor deocamdată, ființa trădează, încă din înzecirea ei categorială, *întreirea* ei fundamentală. Astfel, tocmai tabloul categoriilor ar putea fi înfățișat drept una din cele mai bune ilustrări ale triplicității ființei.

2) Privind această triplicitate în act, drept *ratio essendi*, iarăși tabla categoriilor autorizează să vorbim totodată de o *ratio cognoscendi*; căci într-adevăr, *între* ontologie și logică, așa cum au fost întotdeauna înregistrate (sau deopotrivă ca ontologice și logice), categoriile au funcționat — iar cu transcendentalul kantian au făcut-o în chip explicit — ca forme de *cunoaștere*. Termenii modelului ontologic, și, în chip expres, conversiunea din sînul lui, sînt condiția

necesară și suficientă a cunoașterii, putîndu-se spune că modelul este cel care, în fapt, explică actul de cunoaștere. Căci într-adevăr, orice problemă de cunoaștere și de ridicare la lege impune convertirea datelor privitoare la un lucru ori proces într-o expresie a legii lor. O substanță poate fi descrisă cu proprietățile ei și reacțiile ei nesfîrșite; ea nu este totuși o substanță chimică decît în măsura în care proprietățile și reacțiile ei sînt prinse într-o lege sau, mai larg, sub o structură logică. Rațiunea de cunoaștere este peste tot anastrofa pe care o pune în joc modelul împlinit; dar, ca și acolo, se poate petrece în cunoaștere o catastrofă, și de altfel, în măsura în care procesul de anastrofie nu este niciodată desăvîrșit, cunoașterea înregistrează mari catastrofe și se corectează permanent anastrofic, cu integrările ei succesive, care, din perspectiva de aci, sînt tot atîtea recalificări ale datelor particulare prin conversiunea lor în determinații ale generalului. În plus, *ratio cognoscendi* trimite, cu omul, și la o adevărată *ratio faciendi* sau *creandi*, după același proces ontologic fundamental, pe care îl refac atît cunoașterea cît și creația.

3) Că haosul de determinații ale unei situații individuale se convertește în determinațiile generalului cosmotoc sau că procesul acesta e refăcut atît de cunoaștere cît și de creație ar părea să nu spună nimic nou — ceea ce în definitiv nu e defel nepotrivit pentru un model ontologic. Totuși unele aplicații ale lui pot fi noi, în particular cea asupra silogismului. În măsura în care modelul reprezintă și o *ratio cognoscendi*, el trebuie să explice silogismul, de vreme ce Aristotel reducea la el orice demonstrație și, în fond, cunoaștere. Și într-adevăr, scoțînd silogismul de sub travestirea lui în trei propoziții, și cu atît mai mult de sub maledicția modernă de a fi o singură propoziție, una condițională („Dacă toți oamenii sînt muritori și toți grecii sînt oameni, grecii sînt muritori“), îl putem privi drept *schema* modelului ontologic. În felul acesta vom regăsi un aspect-cheie al silogismului, funcția termenului mediu, de care modernii nu vor să știe nimic. În „toți oamenii sînt muritori“, primul termen este un general (omul ca atare) iar al doilea o determinație a lui; în „toți grecii sînt oameni“ primul termen, oricît s-ar vroi un universal („toți“), reprezintă în fapt o realitate istorică și individuală, căci și colectivul poate fi privit ca un individual, în timp ce termenul al doilea este generalul din prima propoziție, căruia realitatea individuală îi revine; iar în „toți grecii sînt muritori“, unui individual îi este atribuită o determinație esențială.

Ce este deci, sub acest raport, silogismul? Este o mediere înăuntrul modelului, iar cînd medierea este făcută de *general*, concluzia va fi că individualul are o determinație esențială. În definitiv,

acesta și este actul tipic de judecată cunoscătoare; și cum el se obține în figura I, la care se reduc celelalte două figuri silogistice, s-ar putea spune că orice silogism arată felul cum (prin ce general anume) poate fi dovedit că o determinație revine unui individual. Dacă vrem să păstrăm ca atare și celelalte două figuri, atunci s-ar putea arăta că în figura a doua medierea o face determinația, iar într-a treia individualul, de fiecare dată ajungându-se la relația tipică între I, D și G. Dar trebuie admis că relația ideală este între individual și determinație prin mijlocirea generalului.

Firește, nu aceste trei răspunsuri sau soluții posibile dau măsura modelului ontologic. El nu reprezintă, deocamdată, decât capătul de drum, al închiderii ce se deschide, și la rîndul său trebuie să se deschidă mai departe, către înțelesul adîncit al ființei în lucruri și, apoi, în ea însăși.

20. ABATERILE DE LA MODELUL ONTOLOGIC SÎNT REGULA REALULUI

Înainte de a vedea la ce anume conduce împlinirea modelului, să vedem ce înseamnă neîmplinirea lui. Poate că neîmplinirea este în întregime lotul lucrurilor și, într-o largă măsură, al omului. Dar ea încă are un sens ontologic, și modelul ne va da explicația ei în formele variate pe care le ia.

Toată gîndirea filozofică vine să spună că lumea e aparență, fenomen, arătare, vâl Maia chiar, amăgire, cînd nu spune că este „căzută“. Dar ce înseamnă aceasta? Cum se poate arunca un vâl indistinct peste tot realul?

Problema este: în ce constă slăbiciunea ontologică a lumii. Poate că între a fi și a nu fi sînt grade; sau poate că „a fi“ el însuși este modulat, așa cum se modulează în limba română, dînd el însuși, ca verb al realului, formele posibilului. Se vorbește de modalități logice: real, posibil, contingent, necesar, imposibil. Dar acestea sînt înții modalități ontologice, feluri de a fi, iar aceasta o arată limba română cu ciudatele compuneri de sine ale verbului a fi.

Acum însă, cu modelul ontologic, se poate mai clar citi și *distinge* în slăbiciunea ontologică a realului. Nu este destul să spui că realul reprezintă o ființă slăbită. Trebuie să poată fi nuanțat: în ce sens este el ființă slăbită și în cîte sensuri? Precaritățile ontologice care vor urma sînt astfel încercarea de a da nume și relief unei condiții care a fost gîndită indistinct. Sînt o încercare de a diagnostica slăbiciunile realului, într-o ontologie înțeleasă, față de real, ca o

medicina entis. Reflectate în om, precaritățile acestea sînt maladiile constituționale ale spiritului. Dar privite ca atare, cu om și dincolo ori dincoace de om, ele vin să arate partea de sănătate, de normal, de ființă a realului, tocmai în abaterile lui. Dacă ontologia nu este, cu vorba lui Aristotel și în sens laic „teologie“, ea trebuie să descifreze și condiția de neîmplinire a ființei în lume, solidară poate cu condiția de împlinire a ființei în ea însăși.

Tot lucrul tinde către binele său, spunea anticul; către *ființa* sa, vom putea spune acum. Dar nu tot lucrul își obține ființa.

Nu numai omul este făptura precară din univers, ci totul stă sub o precaritate ontologică. Din perspectiva ființei, lumea este mai mult în abatere decît în ordine. Acum însă putem da nume abaterii, de o parte, și vedea în ea, de altă parte, un *stimul* ontologic, în locul unei decăderi sau anomalii.

Precaritatea realului constă în aceea că unul din termeni poate fi impropriu (la om poate fi chiar repudiat), după cum poate fi în precumpănire ori slăbire. Atît generalul, cu inadecvarea sa, cît și individualul și determinațiile, cu inadecvarea lor, creează precaritatea realului.

Cu un singur termen ontologic în real, ființa sau năzuința către ființă nu se ivesc. Tot ce are parte de ființă începe cu doi termeni, așadar prin cuplarea lor.

Doi termeni cuplați și deschiderea către al treilea dau accesul către ființă.

*

În tot ce este real operează modelul ființei. Dar în timp ce, în mîna omului sau în natură, un model este o schemă de realizare ce nu poate suferi abateri, modelul ontologic le suferă. Un mecanism nu funcționează dacă nu e făcut conform cu indicațiile schemei sale. La rîndul lor, păsările nu se nasc fără aripi. Orice lucru trebuie să fie *întreg*, altminteri e mutilat. (Printre conceptele din cartea „Delta“ a *Metafizicii* aristotelice figurează și cel de „mutilat“.) Ființa, în schimb, poate să fie parțială, fără totuși a fi mutilată. Ea e parțială *cu* deschiderea către întregire, în timp ce un lucru mutilat nu se mai întregeste de la sine. Pentru ființa în real, se poate așadar vorbi de maladie, dar nu în sens de morbiditate; sau se poate vorbi de carență, dar nu în sens de lipsă, ci de stimul ontologic.

Abaterile de la model sînt solicitările ontologice ale realului. Dacă se pot identifica aceste solicitări — așa cum ni se pare că o îngăduie tabloul celor trei termeni puși în joc de ființă — atunci în jungla prefacerilor realului va apărea un început de ordine. O ade-

vărată *medicina mundi* nu poate deveni ontologia, chiar dacă ea trebuie să accepte abateri și „maladii”; dar ea poate fi arta de a determina care sînt carențele ontologice ale realului și de a le fixa prin denumire.

Precaritatea lumii a putut trezi deznădejdea Ecclesiastului, a poetului sau a misticului, și aceasta cu atît mai mult cu cît lumea nu era privită cu bunătate ontologică, ci dimpotrivă, se opunea prea repede realului o ființă absolută, „cu totul alta” (*das ganz Andere*, al lui Rudolf Otto), cînd nu i se propunea neființa. Dar bunătatea ființei (*ens et bonum convertuntur*) este de a coborî pînă la realitățile cele mai umile, iar tăria ei este de a le prelua și pe acestea în lucrarea ei. Ea este „legea față de care nu există decît excepții”, dar este lege, și ca atare lumea se face și se prefăce prin raport la ea. Modelul ontologic nu este o structură în care tot ce este real tinde să înghețe; este una prin care trebuie să se califice și adeverească în prefacerea lui.

Este astfel o prejudecată obișnuită a omului asupra-și, ca ființă superioară, cum că *el* nu se găsește în ordine, în timp ce toate celelalte realități ar fi în adecvație cu ele însele și cu restul lumii. Dar, din perspectiva ființei și a modelului ei, restul lumii se află într-o dezordine încă mai gravă decît omul, numai că nu este conștient de ea; căci fapăturile celelalte nu au, ca omul, organul generalului și puțința de a se deschide către el, așa încît rămîn sub dezordinea determinațiilor lor necontrolate, sau se lasă strivite de cîte un general comun, care domină totul în ele, ca în cazul materiei moarte, pînă la desființarea individualului lor. Totuși, atît la precaritățile ce stau sub om, cît și la om, dezordinea este de natură ontologică și ține, fie de nepotrivirea unuia dintre termenii ontologici, fie de puținătatea sau excesul lui. Într-un sens, aparența de dezordine sporită a omului se datorează excesului pe care-l aduce libertatea de care dispune, omul potențînd peste măsură cîte unul din termeni, pe măsura cărora nu este — dacă dezordinea nu e adusă de refuzul unuia din termeni.

În fapt, deci, lumea este mai mult în abatere decît în ordine. Însă departe de a trebui să se îndrepte compensatoriu către o ființă desăvîrșită, ontologia e datoare să exploreze nedesăvîrșirea reală, căutîndu-i înțelesurile. Ea este o Theodicee care, în loc să încerce a da socoteală de felul cum o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul, respectiv carențele lumii fac cu puțință afirmarea unei ființe bune și *sînt*, într-un fel, bunătatea ei. Căci ființa însănătoșește realul, nu-l condamnă.

Spre deosebire de gîndirea indiană, care spune că abaterea cea mare (și poate unică) a lumii este individuația, gîndirea respectivă

reclamînd astfel pentru lucruri și om revenirea la marea Unitate, ontologia vede, între alte abateri, deopotrivă primatul excesiv al acestei Unități, care nu mai lasă loc individualului, fie în om, fie în marile blocări cosmice (în definitiv, se poate socoti o precaritate a materiei, în spațiul cel vast, faptul de a nu mai putea urca pînă la Viață), după cum ontologia vede o abatere în excesul sau alteori în carența determinațiilor. Dar în loc să *institui* o Ființă — cum face aproape toată gîndirea tradițională sau chiar un Hegel, care pleacă și el de la o ființă superior validă, incoruptibilă, dar din fericire susceptibilă de a se desfășura: Spiritul — ontologia trebuie s-o caute în precaritățile realului.

Numai plecînd de la o ființă *slăbită*, poți vedea ce e ființa. Iar formele slăbite ale ființei pot fi, după cele de mai sus, denumite potrivit celor trei termeni ontologici, identificați și, în realitate, prezenți în toate filozofiile. Din perspectiva unei asemenea ființe slăbite, carențele realului constau din *nesaturația modelului ontologic*, astfel încît apetența către ființă, în varietatea a tot ce este, reprezintă tendința de saturație a acestui model. Tot lucrul tinde către ființa sa: cînd stă sub o lege prea puternică, să-și afirme individualul; cînd este în rătăcire cu individualul său, să-și caute legea; cînd își află ca individual legea, să-și dea determinațiile potrivite.

Nu se poate însă vorbi de ființă adevărată în versiunea *uneia singure* dintre ipostazele ei. Individualul gol este în chip limpede o formă de morbiditate ontologică; nu numai gîndirea indiană l-a condamnat, ci, din toate perspectivele, el a apărut drept o zădărniciie ontologică și, la om, una spirituală. Cînd astăzi știința biologiei dezvăluie fenomenul vieții, cu un Monod în *Hasard et nécessité*, drept o individualizare accidentală pe Terra, iar umanitatea în întregul ei drept „un nomad” rătăcind în cosmos, ea nu face decît să dea expresie, cu argumente pozitivist științifice și cu tonul categoric corespunzător, neputinței de a descrie ființa vieții printr-o singură ipostază a ei, individualul în cazul de față.

Dar nici generalul gol, cu tot prestigiul său posibil, nu este în măsură să exprime ființa. Starea de ființă nu se obținea fără cei trei termeni laolaltă și fără articularea lor. Numai că, sub chipul divinului de pildă, generalul s-a vroit afirmat prea adesea fără o natură individuală, în principiu, ba chiar fără nici un fel de determinații. Atunci simțul ontologic al omului a intuit că modelul ființei este lezat și a căutat, în cîteva rînduri, să dea acelei ordine generale, cînd un contur individual fără determinații (un astru, lumina, ori un simplu meteorit), cînd determinații simple și stricte (ca „Zeul geometrizează” al lui Platon), pînă ce s-a ivit religia în care modelul a

căpătat saturație: individualul, sub ipostaza întrupării, a căpătat concrețiune istorică, ba chiar, cu determinațiile sale umane, o semnificație ontologică deplină. Căci ființa divină realizează și ea modelul, ca ființă, sau *este* ea însăși modelul, cel puțin pentru credincioșii ei.

Mai mult decît individualul gol sau generalul gol, determinațiile goale ar aduce în real, sau chiar aduc, dezordine ontologică. Omul are astăzi, cu demiurgia sa *tehnică*, imaginea a ceea ce ar însemna o lume a determinațiilor, fără concentrarea în individual, de o parte, fără controlul sensului general, de alta: ar fi o dispersiune de pseudo-obiecte, într-o pseudo-lume, în același timp indiferentă și agresivă. Ar fi nevinovăția perfectă, jocul superior al omului, care poate trece brusc (cum există astăzi temerea față de mașinile automate) în intoleranță față de orice altă formă de existență decît cea a obiectului creat artificial.

Dar lumea nu este, de fapt, în abaterea *exclusivității* unui termen ontologic; doar cîte o viziune religioasă, excesivă în ce privește generalul, cîte o înțelegere deznădăjduit pozitivistă pentru individual, ori un exces al reușitei tehnice prin determinații necontrolate, pot aduce morbiditatea ontologică. Precaritățile ființei în real nu sînt morbide, căci de ficcare dată ele cupleză *doi* termeni și pot deschide către un al treilea. De pe acum, așadar, ființa se arată drept o împletire. Ea își anunță apariția prin numărul doi, cu tendința de a se echilibra printr-un al treilea termen.

Căci dacă nu există în real echilibru al Unității (ar fi simplă fixație, pe care nimic n-o îngăduie), nu există nici diadă simplă, fie chiar sub forma dualității pe care au invocat-o atîtea doctrine. Echilibrul dualității ar fi, cum este blocarea în contradicție, un neadevăr la fel de mare ca „anularea” prin contradicție. Echilibrul îl aduce întreprerea, așa cum a intuit întotdeauna gîndirea filozofică. (În cea antică, numărul efectiv începea de la 3.) Este, în această întreprere, *pasul* lucrurilor, cel în trei timpi, care pleacă de la unitate, intră în dezbinare cu sine și se reface apoi ca unitate la alt nivel — dacă vrem să vorbim hegelian. Sau este modelul ontologic, unde oricare dintre termeni poate fi unitatea inițială, oricare dintre ceilalți doi poate aduce tensiunea, în timp ce al treilea aduce (sau *nu* aduce) echilibrul și intrarea în ordine.

Nici omul nici lucrurile nu sînt în ordine, ci în tensiunea lor ontologică, exterioară sau, la om, lăuntrică. Dar sînt în *pasul* lor, pe calea lor, care este către ființă. Pe *șase* căi, care vor fi cele șase precarități descrise mai jos, se petrece, potrivit termenilor ontologici și cuplării lor, deschiderea către ființă; dar rațional organizate, ca dialectici, nu s-au ivit în istorie, cum aminteam, decît trei — potrivit cu

„termenul“ de la care se pleacă —, celelalte trei căi putînd fi privite ca simple variante ale lor. În speță: sau ascensiunea dialectică începe cu individualul, ca în dialectica platoniciană, sau începe cu generalul, ca în cea hegeliană, sau cu determinațiile, ca în dialectica nouă.

Dialecticile vin să arate și prin istorie ceea ce abia termenii modelului ontologic ne par a putea pune în lumină: varietatea căilor de acces la ființă. Nu numai așadar că ontologia este datoare să preia — cum nu a făcut de obicei — și să semnifice aceste trei dialectici apărute în istorie, dar ea singură poate depăși relativismul filozofiei culturii (care ar spune: fiecare cultură își are tipul ei de dialectică), arătînd de ce au fost doar trei.

Ele vor rămîne trei, iar de astă dată *solidare*, în viziunea ființei înseși, dincolo de ființa realului. În clipa cînd ființa însăși ne va apărea drept devenire întru ființă, toate trei vor fi posibile și adevărate. Bunul-simț se poate întreba: care dintre cele trei procese dialectice descrie adevărul? Filozofia răspunde, prin disciplina ei fundamentală, ontologia, că *toate* cele trei forme organizate de ridicare la ființă sînt laolaltă adevărate.

21. PRECARITATEA INDIVIDUALULUI CARE-ȘI DĂ DETERMINAȚII. CRIZA GENERALULUI*

Într-o lume cu realități și fapte individuale (așadar în altă lume decît cea a începuturilor), precaritatea ontologică cea mai frecventă este cea legată de criza generalului. Tot ce se întîmplă poate să nu aibă „sens“. Individualul își dă sau capătă determinații care ar trebui să se articuleze cu cele ale generalului, dar articularea poate să nu aibă loc sau să se petreacă prin raport la un general inadecvat. Atunci apare „anecdoticul“ ontologic, pe care — dincolo de împlinirile neașteptate, ca viața în viziunea unor biologi, sau alteleori neidentificate ca împliniri — îl stăpînește totuși ceva de ordin general, semnificativ ontologic: statisticul.

Pentru ca o realitate să se ivească în *existență* (spre deosebire de intrarea în ființă) este suficient ca doi din cei trei termeni ontologici să apară în cuplajul lor. Prin aceasta, desigur că realul nu satisface modelul; totuși nici atunci nu rămîne străin de el, iar aceasta ar putea fi îndreptățirea ultimă a modelului: faptul că dă un statut ontologic pentru tot ce *apare* în existență, nu numai pentru ce *este* cu adevărat.

* În *Șase maladii ale spiritului contemporan* am numit această precaritate, în cazul omului, „catholită“, ca ținînd de criza generalului.

Prima cuplare, ce pare chiar să constituie bogăția realității naturale și umane, este cea dintre individual și determinatii, *fără* asigurarea generalului. Într-adevăr, spectacolul cel mai frecvent al unei lumi date este acela al manifestărilor care nu duc la nimic subzistent, uneori nici măcar la prelungirea lor însele în altceva: sînt expresia unor realități individuale, care-și dau determinatii în gol, sau în cata-strofă. Faptul că determinațiile apar fără subsumarea lor anastrofică la cele ale generalului dă realității astfel existente un caracter de improvizație permanentă și de exuberanță. Latura pozitivă a unei asemenea neacoperiri între determinatii o dă pluralitatea liberă. Proliferarea manifestărilor din sînul realului poate apărea chiar ceva feeric, în existența naturii și cea a omului.

Dar neacoperirea dintre determinatii își arată degrabă fața ei negativă. Toată bogăția determinațiilor, ca și liber improvizate, lasă în urma ei vidul ontologic. Sub o asemenea precaritate, existența devine anecdotică. Anecdoticul (an-ecdotic) poate însemna, în cazul de față, că lucrului nu e „dat“, el nestînd sub un control și stăpîn. Și totuși acest aspect precar al existenței, ieșit la iveală sub criza generalului, îl face pe cel din urmă să apară, cu un sens ontologic plin, într-una din practicile științifice, modeste la culme s-ar spune, ale culturii și societății: în statistică.

Semnificația ontologică a statisticii este excepțională, sub raport speculativ. Statistica vine, ca și în numele modelului ființei, să arate limitele oricăror determinatii „libere“, punînd în joc generalul și aducînd astfel ordinea în dezordine. În cea mai necontrolată și oarbă libertate a lor, determinațiile se dovedesc stăpînite de regularități și legi. Folosința practică a statisticii a fost cerută (fără justificări explicite, ca tot ce ține de substratul ontologic în cultura omului) de nevoia implicită de a înfrînge precaritatea individualului ce-și dă determinatii neasigurate de general și de a-i restitui sensul ei de abatere, deschisă, dar nu și potrivnică ființei. Poate că nu orice statistică este în „ființă“, deși oricare e semnificativă prin raportarea ei la o ordine; dar în orice caz statistica probabilitară, cea care arată cazurile favorabile într-un ansamblu de cazuri aparent libere, este agentul a ceva de ordinul ființei. Determinațiile încep să penduleze între posibilitate goală și caz favorabil, sau mai degrabă să se transforme din caz liber în probabilitate.

Desigur, ființa probabilă este mai „slabă“ decît ființa reală ori atinsă; în schimb, cine este mai slab în sînul celei probabile: cazul sortit să *nu* se realizeze, sau cel sortit să se realizeze? Primul ar părea mai slab, de vreme ce nu se realizează; și totuși el ar trebui să fie socotit mai tare, tocmai pentru că a înfrînt regula (așa cum nu-

mim în gramatică „tari“ tocmai verbele neregulate). Dar ceea ce știm limpede acum, cu statistică, este că, de la pluralitate, exuberanță și anecdotic, cazurile trec în nesiguranța (la om în neliniștea) de a fi sau a nu fi în ordine, ca în neastîmpărul pufului de păpădie și al polenului de a se răspîndi în toate părțile. Statistica aceasta a cazurilor probabile pune în ordine chiar și ceea ce a rămas în dezordine, cazurile nefavorabile, iar la om „frica de Domnul“, adică de ordinea legii, s-ar putea preface, ca ființă conștientă, în frica de a cădea în statistică, tocmai: uneori în sensul că *nu* ești alesul, nu ești cazul favorabil, alteori în sensul că ești, fără să știi bine cum, ales de un sens general, prin care te trezești înființat obiectiv, dar desființat subiectiv în libertatea ta. (Care sinucigaș, de pildă, știind că încapă în statistică — *alîtea* sinucideri la atîția locuitori, într-un ceas al istoriei — așadar știind că intră prin statistică sub necesitatea celui mai ordinar general, și-ar mai da determinăția „liberă“ a sinuciderii?) Iar atunci cînd omul înțelege că este înființat, chiar fără voia sa, de către un sens general pe care i-l arată statistica, are reacția de a vroi să nu „cadă în statistică“ și de a se deschide, cu determinațiile sale, către un general superior și propriu.

Precaritatea individualului ce-și dă determinății poate totuși institui, în afară de realitățile libere (în măsura în care sînt libere) și de cele cu necesitate statistică, realități care să imite statutul ființei. Există realități care nu rămîn la nivelul ontologic elementar al statisticii, alteori nu ajung nici la niveluri mai ridicate (așa cum omul poate să nu identifice generalul care-l pune în ordine, chiar atunci cînd l-ar întîlni) și care-și dau în continuare determinății *noi*. Asemenea realități, împlinite într-un fel, dar pe care demonia determinării de sine le scoate statornic din împlinirea lor, sînt evidente în cazul omului, și totuși nu numai într-al lui.

Pot apărea de pildă, și apar efectiv, multe dereglări în legile ce comandă lumea, așa cum s-au constatat dereglări în codul genetic. Dar deși în dezordine, codul își trimite mai departe comenzile sale, iar organismul respectiv dă la iveală manifestări ce par aberante. Totuși, la cel mai neînsemnat nivel, asemenea manifestări și determinății au un perfect sens ontologic. Va părea o clipă ridicol să se invoce, într-un tratat de ontologie, cazul firului de păr care crește într-un loc nepotrivit pe corpul omenesc și stăruie să crească acolo; dar dacă-ți amintești de întrebarea lui Platon — „nu există o Idee și a firului de păr“? — vei îndrăzni să spui că se produce și aci o manifestare a ființei, dar în precaritatea ei (nu ca Idee), anume aceea de a da determinății în continuare, chiar atunci cînd acestea cad alături de ordinea întregului. Există un sens ontologic al neîmplinirii

sau al relei împliniri; un sens încă în ceea ce s-a numit „risipa de mijloace“ pusă în joc de natură; după cum există un asemenea sens în absurdul uman, făcînd ca acel „nimic nu înseamnă nimic“ să însemne totuși ceva, din perspectiva modelului ontologic și a abaterilor de la el. Totul are o consistență sau măcar o întemeiere, în ordinea ca și în dezordinea realului, iar ontologia, departe de a repudia lumea reală sub ideea unei ființe detașate de mizeria lumii, vine acum să preia totul și să găsească, pînă și în mizerie sau în puținătate, înțelesul.

De altfel, nu numai dereglările legilor îngăduie tot felul de determinatii „fără sens“, dar simpla demonie a determinării de sine (înțelegînd prin demonie: nestăpînire, proiectare în real a tuturor posibilităților laolaltă) conduce la existențe și realități ce-și ies din matcă. Creația nu pare niciodată „încheiată“, ci pe fiecare plan se ivește cîte un exces, chiar după eventuala împlinire de sine, care nu este fixatoare. În particular, omul, cu neastîmpărul său de ființă rațională, se complace în precaritatea naturii sale individuale, de a-și da în continuare determinatii, ajungînd la acea situație spirituală pe care a descris-o existențialismul contemporan prin neîncetata „proiectare de sine“ a insului. Iar omul „revoltat“ al lui Camus nu spune nici el altceva, decît că pentru acela căruia nu-i e dată (sau care nu identifică) împlinirea posibilă îi stau la dispoziție, prin revoltă, căile imposibile.

Precaritatea individualului ce-și dă determinatii în catastrofă poate însă, în unele cazuri, institui realități vrednice de numit „mirabile“. În cîte un colț al lumii se ivește uneori o neprevăzută împlinire. Oamenilor de știință le-a plăcut să vorbească de „accidentul“ ivirii vieții. Dar îndărătul acestei contingente este împlinirea modelului ființei, prin ridicarea realului la o nouă treaptă a sa de generalitate. Că aceste mirabile produse ale determinațiilor libere rămîn mai departe determinatii deschise ale realului, ține de faptul că o anumită treaptă de împlinire nu reprezintă și capătul ei. Pe de o parte, excepția este aci regula, din perspectiva ontologică, iar, pe de altă parte, regula reintră în dezordine și își caută „excepția“, în fapt o regulă de ordin superior. La om, de pildă, este limpede că el are „o lege“, dar nu e limpede care anume. Poate că el însuși rămîne o surprinzătoare împlinire a determinațiilor lumii; căci el este deopotrivă mai bine așezat decît orice realitate în modelul ființei, de al cărui general singur știe, dar în același timp el se poate abate și cel mai mult de la ființă, strivind generalurile statistice de sub el și din el, spre a căuta deasupra-i un altul, căruia de cele mai multe ori nu știe nici măcar să-i dea nume.

22. PRECARITATEA DETERMINAȚIILOR CE SE RIDICĂ LA GENERAL. CRIZA INDIVIDUALULUI*

Cînd determinațiile se prind sub un general, fără împlîntarea în individual sau cu pierderea acestuia, se creează o nouă precaritate în sînul realului. Modelul ființei nu este satisfăcut, iar ființa realului se află în nesiguranță și de astă dată; dar ea nu se închide, păstrîndu-și mai departe întemeierea și promisiunea ontologică.

O asemenea situație revine mai ales lumilor începutului, așa-dar lumilor tinere ale naturii și omului. În acel ceas primează asupra realului, atît la una cît și la celălalt, o anumită *idealitate*, creînd o lume preinstituită, ce de altfel poate să nu se instituie niciodată.

Dar deopotrivă situația apare în lumile mature, reîntinerite sau mai degrabă resimplificată de refacerea realului prin *laboratorul* realității. În fapt, laboratorul nu încetează să fie activ niciodată: un depozit ideal stă permanent la dispoziția lumii, ca una supra-instituită. Iar ființa este astfel mai mult decît suportul realității manifestate sau al celei în curs și în așteptare de a se manifesta. Ea dă suportul și pentru ceea ce nu este, dar încapă între a fi și a nu fi. În termenii românești, prima precaritate era un „n-a fost să fie” căci i-a lipsit generalul. Cu precaritatea de acum apare un „era să fie”, dar nu s-a ivit în individualul potrivit.

O lume ca aceasta a generalizantei, în care determinațiile se prind în ceva general, dar n-ar mai avea în ea individualul potrivit sau controlul lui, se dovedește la fel de precară ca una în care lipsea generalul. Amîndouă sînt însă lotul realității și al omului. Căci, într-adevăr, determinațiile — în sens larg fenomenele și manifestările felurite — puteau, la prima precaritate, să ignore generalul, sau al-teori să se deschidă către el fără să-l afle, în timp ce de astă dată ele îl află intrînd astfel în ordine, dar cu riscul să piardă pămîntul, respectiv individualul. Se întîmplă chiar ca înseși determinațiile puse în joc de o realitate individuală să se elibereze ele singure de aceasta și să treacă total de partea generalului, așa cum atîtea ctitorii și creații, în definitiv tot ce este „adoptat” de umanitate sau de natură drep procedeu bun și creație bună, își pierd adesea suportul individual și trec în generalitatea lumii.

Ceva rămîne atunci suspendat și valabil doar „în principiu”, sau doar funcțional, dar fără funcție efectivă, ca un procedeu al na-

* Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin criza individualului, „todetita” (de la *tode ti* = individualul acesta).

turii care, deși utilizabil în sine, nu și-ar mai găsi aplicație reală. Determinațiile preluate de general și rămase în patrimoniul lui pot fi așadar reținute de-a binelea de el, în timp ce alte determinații, cu angajare efectivă în individualul realului (în conjunctura naturală sau istorică dată) vin să le ia locul. O bună parte din civilizația tehnică poate fi privită și astfel, ca angajându-se într-un univers coerent, dar pierzându-și suportul în nevoile reale ale societății, așa cum se întâmplă și cu creațiile de artă trecute. Toate acestea încap atunci sub precaritate ontologică, desprinse cum sînt de realitățile individuale, devenind teoretice și cel mult muzeale. Ele pot pur și simplu să nu mai coteze la bursa valorilor ontologice și atunci ființa lor, parțială cum era, riscă să se curme. De aceea, ele își caută neîncetat suportul individual, respectiv subiectul care să le încorporeze sau care să le reflecte și reinterpreteze.

În acest sens, precaritatea ivită sub criza individualului poate fi, ca și cea ivită sub criza generalului, în același timp o binefacere și o amenințare. Tot ce nu este „în ființă” nu este în ordine. Prima precaritate nu arăta care general anume și dacă vreunul venea să pună în ordine lucrurile; acum criza individualului lasă neștiut care anume este individualul ce ar urma să aducă întregirea și echilibrul. S-ar putea așadar spune că un asemenea univers de valori, sensuri și chiar obiectivări inoperante, în sînul unui univers operant, reprezintă o amenințare pentru bunul echilibru al lumii. Dar ființa, chiar și parțială, nu primejduiește prin ea însăși lumea; o fac doar parțialitățile care nu se recunosc drept parțialități și nu-și caută întregirea.

Dacă trebuie căutat un ceas privilegiat pentru precaritatea legată de criza individualului este desigur cel al începutului, pe orice plan. Este probabil că în fazele ei începătoare (iar „începuturi” relative se petrec neconținut și peste tot) natura pune în joc stări și procese libere, care se pot ridica la naturi generale — materii în sînul materiei, viață, raționalitate — fără să se încorporeze însă în și ca realități individuale. Sînt ca duhuri plutind peste ape, nori sau cîmpuri libere. Unități mai vaste decît cele individuale, medii, fluizi sau roiri pot umple de-a binelea lumea, în timp ce schițele de exemplare individuale sînt spectrale, ca o concentrație trecătoare de umbre.

Există astfel o lume pre-instituită, una suspendată în ordinea generalului, și care totuși ține de lumea reală, într-o bună parte a acesteia. Nu se poate vorbi filozofic despre natură, poate nici științific, fără a se face mențiune și a se încerca investigația, cu orice mijloace de experiment, în natură ori în laborator, privitor la ceea ce poate fi pre-instituit, cu titlul de generalitate concretă. În orice

caz, ontologia, fără alte mijloace decît cele speculative, dar astăzi cu plusul de sugestii pe care-l dă cunoaşterea ştiinţifică a naturii şi presupus ştiinţifică a omului, este pusă în faţa unor regiuni şi regi-muri de existenţă care au putut face să se vorbească de „ontologie regională“. Dacă însă prin ontologie regională s-ar înţelege varia-*tea situaţiilor* ontologice pe care le prezintă realul, atunci termenul ar putea spune ceva, într-o disciplină fundamentală ca ontologia, care prea des nu vorbea decît despre natura generală a obiectului ei. Precarităţile arată situaţii ale fiinţei în real, pe care limba română le-a descris prin formulări ca: n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind...

Precaritatea descrisă acum — ca toate de altfel — reapare la om, unde există indivizi cu determinaţiile, manifestările şi pătimi-rile lor, dar „există“ deopotrivă întîmplări suspendate, rînduieli, legi, ideologii, probleme sau geometrii perfect organizate, care nu anco-rează totuşi în nici o realitate individuală. Este ceva care *prisoseşte* în sînul întregii realităţi. Inventivitatea realului, în definitiv, se dovedeşte a fi mai vastă decît ceea ce poate efectiv să prindă trup în sînul ei; ba s-ar putea spune că inerţia realului împiedică să capete şi consistenţă tot ce a prins în el subzistenţă.

Ceva de ordinul *idealităţii* apare astfel, o dată cu determinaţiile ce se prind într-un general. În măsura în care ontologia trebuie să dea socoteală de realitate, ea va avea să ia în considerare şi idealita-tea ce o însoţeşte şi dublează pe aceasta: are şi idealitatea un statut de fiinţă. Cînd individualul îşi dădea determinaţii ce nu reuşeau să se subsumeze unui sens general, atunci el aducea fapte şi confi-guraţii ce prisoseau de-a dreptul *în real*. Cînd însă determinaţiile reuşesc să se subsumeze unui general, dar pierd sau nu găsesc pămîntul realităţii imediate, ele aduc, mai degrabă decît configuraţii şi fapte anumite, stări sau modalităţi ce prisosesc *în idealitatea lumii*, chiar dacă una concretă. În condiţia aceasta de idealitate în exces se află nu numai lumea spiritului, în sînul căreia „cunoaşte-rea“ va dezvălui tot felul de idealităţi, ca geometriile şi demonstra-ţiile încă nedesfăşurate, ci se află şi universul material, de pildă cu formele sale, bine atestate astăzi, de *izotopie*.

S-a înregistrat limpede acum că fiecare element şi substanţă materială îşi organizează într-un chip diversificat natura sa intimă. Apa este o substanţă unică, laolaltă totuşi cu izotopii ei. Fiecare ele-ment şi substanţă se „idealizează“ deci, în măsura în care lasă posi-bilul să primeze asupra realului său.

Nu era decît firesc ca această „instabilitate“ a substanţelor, to-tuşi stabile, să opereze într-o mai largă măsură la începuturi, cînd lucrurile abia ieşite din haos îşi caută identitatea. Dar chiar într-o lume maturizată, tîrzie, realitatea apare ca dublată de idealitate.

Exuberanța realului, ce se făcea vădită în cazul primei precarități ontologice, atunci când se iveau pe lume, în chip accidental, manifestări neprevăzute parcă în planul general al naturii și omului, trădează acum existența unor *proiecte de realitate*, respectiv a unor determinații bine prinse într-o matrice generală și care nu așteaptă decît prilejul să genereze individualul. Este suficient ca un dezechilibru natural sau unul uman (o revoluție) să se producă, pentru ca nenumărate *alte* forme de viață să țîșnească la realitate, trădînd din punctul de vedere al individualului o bogăție creatoare ce nu părea să țină de nici o necesitate și care se dovedește totuși riguros și complet structurată. Dacă totul ar fi contingentă și dezordine, cum oare ar izbucni dintr-o dată ordinea cea nouă în lumea reală? Și unde preexistă ea? în ce zonă ontologică?

Realitatea are ca și un depozit ideal, de care poate dispune. Dumnezeu lui Leibniz avea la dispoziția sa multe alte lumi *posibile*, adică alte sisteme de organizare a determinațiilor unui cosmos. Cine știe ce rînduieli și structuri bine configurate ale naturii au rămas deoparte pînă acum, așa cum în cunoașterea omului cu privire la natură, fenomenul electricității, adică organizarea de *acest* tip a lumii materiale, a rămas nesemnificativ, de la Thales pînă în veacul trecut, izbucnind apoi în realitate cu o atîta organizată forță, încît a venit să schimbe totul în cunoașterea naturii, și la fel în viața societății, ba poate chiar în existența Planetei.

Față de lumea primei precarități, care era a purei și oarbei experiențe, în natură, iar la om a experienței ca aventură, lumea de acum a generalităților concrete reprezintă organizarea și punerea în ordine, a unui laborator. Ființa realului, ca parțială și precară, cum este și de astă dată, ca neancorînd în ceva individual, are totuși un statut ontologic asigurat, ea reprezentînd laboratorul realității. Existențelor sau manifestărilor întîmplătoare de la prima precaritate, li se opune acum lumea sigură sau în curs de asigurare a laboratorului, cu proiecte și prospecte de realitate la dispoziția „demiurgului”.

Plutesc mai multe rînduieli deasupra lumii, decît cele din cu-prinsul ei. Există mai multe adevăruri în „cărți”, adică în depozitele realului, decît în real, — s-ar putea replica vorbeii lui Shakespeare. În natură, la om ca și în ordinea presupusă a divinului, *teoria* este uneori mai puternică decît o practică limitat înțeleasă; sau tocmai practica este cea care dezvăluie toată bogăția teoreticului. În acest sens, nu numai omul este ființă teoretică, ci tot realul teoretizează, dacă firește se invocă o altă ordine teoretică decît cea abstractă. În orice caz, un lucru rămîne sigur și simplu de rostit: tot realul *elaborează* mai mult decît edifică.

23. PRECARITATEA GENERALULUI CE SE ÎNTRUPEAZĂ ÎN INDIVIDUAL. CRIZA DETERMINAȚIILOR*

Din laboratorul realului se pot încorpora în exemplare individuale legi, structuri, sisteme sau sensuri care, deși se „realizează” prin individualizare, nu obțin totdeauna ființa plină. Pot fi în carență determinațiile individualului astfel dominat de general. Ceea ce stătea pe primul plan, în prima precaritate, era individualul care-și dădea determinații; într-a doua erau determinațiile care-și obțineau generalul. Aci pe prim-plan stă generalul, care se înstăpânește asupra individualului. El creează o lume care „va fi fiind”, dar care nu-și află, când rămîne precaritate, determinațiile potrivite.

Înstăpînirea directă a generalului asupra individualului, fără mijlocirea determinațiilor ultimului convertite într-ale primului, poate duce la paralizarea sau blocarea determinațiilor, în cazul anorganicului, la eșecul sau la căderea în automatism, în cazul organicului.

La om, o asemenea situație ontologică ia toate formele: paralizare și blocare prin presiunea generalului; eșec ontologic; automatism al determinațiilor; sau dimpotrivă și în chip semnificativ, dereglarea lor.

Dar și aceasta, ca orice altă precaritate, poate fi un stimul ontologic, conducînd la o plină afirmare a ființei, de pildă, pe plan uman, cu geniul, care stă sub semnul ei.

A putut lipsi generalul potrivit în primul caz; a fost așa cu individualul, într-al doilea; acum sînt în carență determinațiile. Orice precaritate ontologică este, într-un sens, o deformare *din* perspectiva modelului, dar este deopotrivă o transformare și formare a realului *în* perspectiva modelului.

Deformarea care se ivește acum este adusă de ordinea generalului. Ca lege ori simplu sens general, ordinea poate să se impună în așa fel încît să nu mai lase nici o margine de libertate individualului (sau, la om, să-i exacerbeze libertatea). Ca într-un stat în care orice individ este silit să făptuiască de-a dreptul în spiritul generalității statului — fără ca el să se fi ridicat singur, cu determinațiile sale firești, la acel spirit și fără ca aspirațiile lui să se acopere cu răspunderile ce i se propun și impun — realitățile individuale pot fi grevate cu *închiderea* sub un general pe măsura căruia ele nu sînt.

* Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin dereglarea determinațiilor, „horetita”.

Poate că renumitul „stat“ al lui Platon ar fi fost așa. Determinațiile individualului nu mai sînt ale sale, aceasta este dezordinea, ceea ce din perspectiva generalului este tocmai ordine.

Căci, de astă dată, generalul primează, cu lucrările și tăria lui, în timp ce, în prima precaritate, lucrările individualului populau lumea cu realități, iar, la a doua, lucrările și tăria determinațiilor. Generalul poate apărea „tiranic“, în acest caz, dacă în realitate el n-ar trăda, în om și societate cel puțin, o nerăbdare de a se „realiza“, sau în cazul firii, o precipitare ontologică de natură să-l pună pe el însuși în precaritate. Modelul ontologic trebuie să indice nu numai prezența și acțiunea comună a celor trei termeni, nu numai „conversiunea“ determinațiilor individualului către general, deci acoperirea lor cu cele ale generalului, dar și — ceea ce cu siguranță că o simplă schemă nu poate face — măsura și armonia termenilor puși în joc. Nici unul nu poate lua întîietate, în aplicațiile modelului, ceea ce înseamnă în tot cuprinsul realității, fără a risca să compromită sorții ființei pline și să se compromită singur. Doar în cazuri privilegiate, cînd excesul unuia dintre termeni intensifică și nu dereglează lucrările celorlalți doi, așadar cînd excesul reface regula și anume *la un nivel superior* (ca în cazul geniului la om), abaterea de la modelul ființei devine o confirmare și o afirmare a acestuia.

Ceea ce compromite în mod obișnuit realizarea directă a generalului este punerea în subordine a individualului și a determinațiilor lui, în locul punerii lor în ordine. Mijlocirea determinațiilor între un individual și general a dispărut, iar încă mai dăunător pentru echilibrul ființei este că uneori *noi* determinații nu apar, sau, dacă o fac, sînt nefirești și inadecvate. Pentru paralizarea sau blocarea determinațiilor individualului se întîlnesc — pînă la experiența spirituală a omului, atît de expresivă pentru situațiile ființei — unele ilustrări posibile chiar în anorganic și organic.

Astfel natura anorganică, în particular cea minerală în toată masivitatea ei, ar putea fi identificată, dintr-o perspectivă ontologică, drept opera vastă a presiunii generalului. Tot ce este inert stă în realitate sub o lege, iar legea este atît de bine determinată în sine și de stăpînă pe lucruri, încît acestora nu le mai rămîne decît o singură determinație: descompunerea (ca *uranium*-ul care se dezagregă și el, dar în milioane de ani). Poate că metalele, în chip eminent, ilustrează situația ontologică potrivit căreia generalul paralizează și blochează orice determinații individuale. De ce să vedem în metale o treaptă și o împlinire de realitate, în locul unei blocări a ei? Un univers fluid, în continuă procesualitate, în afara celui mineral și „metalic“ în care trăim, un univers cu altă consistență decît cea

minerală, poate fi perfect conceput, cu aceleași legi, dar nu cu înghetul de sub ele. De altfel, în același univers metalic al nostru, ni s-a părut că putem detecta, tot în anorganic, nenumărate realități instituite, care-și calcă generalul, sau alteori legi și structuri atinse, care nu-și află individualul. Precaritatea de acum vine doar alături de ele, aducînd realitățile ei înghetate.

Ea le aduce și în organic cîteodată. Paralizarea și blocarea individualului sub general (sub unul simplificat) apare în cîte o existență ca amoeba, despre care se știe că este cea mai veche structură organică vie și că a rămas aceeași de milioane de ani. Amoebitatea, ar spune medievalii, a făcut imposibile orice noi determinații ale amoebei. Dar în organic mai frecvente sînt alte modalități ale acestei precarități, *eșecul* în primul rînd. Există specii, adică generaluri, întrupate în exemplare individuale ce nu și-au mai putut da determinații potrivite pentru a supraviețui; așa a fost — și probabil au existat multe alte cazuri similare — specia sau genul saurienilor, care nu s-au mai putut adapta și de la început dădeau replica, în real, a unui cod, respectiv tipar general, ce nu îngăduia exemplarelor determinații noi. Pe de altă parte, există sisteme sau generaluri mai vaste decît speciile, care nici ele nu-și obțin „realizarea” decît cu prețul a numeroase eșecuri. Viața, spun biologii, a încercat să urce către forme superioare pe linia insectelor, dar a sfîrșit prin a se bloca; generalitatea ei se dovedea prea puternică pentru existențele acele individuale, ce nu și-au mai găsit determinațiile potrivite nivelului mai ridicat, reclamat de viață. Atunci i-a rămas acesteia să încerce pe linia mamiferelor ceea ce rămînea blocat pe linia insectelor.

Dar, deopotrivă cu eșecul generalurilor de a institui existențe și realități pe măsura lor, se poate vorbi despre un eșec ontologic și atunci cînd ele reușesc, în cazul că rămîn la nivelul lor de reușită. Tot o situație ontologică în care generalul are toate inițiativele este în joc și în cazul speciilor bine definite sub genul complex, nu simplu ca al amoebei, unde exemplarele stau sub o singură comandă și, cu toate că-și dau determinații variate, nu reușesc să iasă din stereotipia și automatismul determinațiilor comandate. La niveluri mai ridicate ale vieții, cu furnicarul sau stupul de albine, generalul prescrie totul, chiar și dispariția, la momentul potrivit, a exemplarelor individuale. Că o asemenea reușită a putut face admirația omului, este de înțeles; dar că a putut face și obiectul invidiei lui, ar fi ceva inexplicabil, dacă alte situații ontologice decît carența determinațiilor nu i-ar crea și ele suferințe, adesea incurabile.

Dar cea mai inexplicabilă ar fi, în cazul omului, invidierea reușitei pe planul naturilor superioare, pe care el singur a închipuit-o, anume cea a îngerilor. Aci presiunea generalului atinge cu adevărat o culme. Natura nu cunoaște pînă la capăt întruparea legii în cîte un exemplar unic. Dacă s-a putut închipui, în Evul Mediu, că îngerii, ca exemplare individuale, reprezintă fiecare cîte o adevărată specie, atunci presiunea generalului devine absolută: el ar fi atît de puternic, încît ar reuși să se încorporeze într-un singur individ și să-l copleșească pe acesta cu masivitatea lui, pînă la vană plutire, fără determinații, peste lume.

Omului îi e dat să înregistreze altfel, adică în *toate* felurile, precaritatea aceasta. În clipa cînd natura ajunge să se „cerebralizeze” — dacă împlinirea aceasta este sensul general al vieții — și cînd astfel generalul se realizează în exemplare individuale cu determinații infinit adaptabile; în clipa așadar cînd, cu genul uman, modelul ontologic s-a satisfăcut la nivel biologic, el poate redeveni *parțial* satisfăcut doar, la nivelul superior, al spiritului. Omul poate cădea sub tiranii specifice lui. Un sens de viață, de pildă, un gînd organizat și exclusiv, un zeu, un comandament, îl pot alege și investi cu revendicările lor, pe măsura cărora, totuși, el să nu-și poată da determinării. Societăți întregi, luate ca mari realități individuale, au putut fi copleșite așa, prăbușindu-se sub povara generalului, după cum simpli indivizi au putut fi striviți, fie de presiunea generalului impus din afară, fie chiar sub fenomenul auto-tiranizării prin cîte un general acceptat de ei.

Fiecare subiect uman, singular sau colectiv, apare în definitiv și se desfășoară sub tensiunea la care îl supun generalurile — în chip obișnuit, cele elementare dîndărătul lui, neidentificate clar de el, dacă nu cele de ordin superior — subiectul făgăduind o clipă să le „realizeze” în subiectivitatea sa, care este și prima realitate în domeniul spiritului. Dar sub impactul sensului general, în clipa cînd acesta nu mai îngăduie indivizilor liberul joc al determinațiilor și căutarea de sine prin ele, subiectele se transformă în *obiecte* de tip spiritual. Ființa lor devine și de astă dată precară, căci fără afirmarea determinațiilor proprii nu poate exista nici plinătatea generalului și, astfel, a ființei. Precaritatea apare în chip strident în cazul omului-obiect al statelor cu sensuri generale prea categorice (ca statul lui Platon, sau cel spartan, sau atîtea ale istoriei trecute ori apropiate), unde modelarea individului uman, care se vrea formatoare, se dovedește deformatoare; aceeași precaritate, cu trecerea omului în obiect, a apărut în cazul unor societăți tiranizate de cîte o idee religioasă. În lumea omului se regăsesc deci toate deformările

aduse de această precaritate în natură: pasivitatea și paralizarea ființei spirituale, blocarea oricăror determinații înnoitoare; eșecul existenței individuale sau colective, atunci când determinațiile sînt inadecvate (cîte religii n-au rămas inoperante în istorie?), sau intrarea determinațiilor în automatism (oameni-robot, societăți-tip), în clipa cînd generalul reușește atît de bine încît își compromite propria sa reușită. La fel și-o compromite gîndul creator (la artist, de pildă) care este adesea mai puternic decît încorporarea lui, iar creatorii de orice fel, cu generalul lor direct primit și căruia ar trebui să-i afle determinații infinit adecvate, sînt înfrinți de propria lor idee.

Cînd, în schimb, exemplarul individual are tăria de a suporta generalul și de-a da, prin acesta tocmai, determinații pe măsura lui, atunci o noutate de ordinul ființei împlinite se ivește pe lume. S-a numit *geniu* această capacitate de a „prescrie legi”, în realitate de a da, prin legea pe care o încorporează de-a dreptul el, determinații noi, valabile sau cu înțeles și pentru ceilalți. În geniu se reface, pe plan spiritual, modelul ontologic, pornind de la precaritatea adusă de presiunea generalului și însănătoșind ființa realului, prin determinațiile neașteptate, dar adevărate, pe care le dă.

24. PRECARITATEA INDIVIDUALULUI CARE SE INTEGREAZĂ ÎN GENERAL. SUSPENDAREA DETERMINAȚIILOR*

Cele trei precarități de pînă acum *se răstoarnă*, iar răsturnatele lor apar în real alături de primele: nu numai individualul își dă determinații, ci va fi invers; nu numai determinațiile își obțin generalul, ci și invers. Acum apare răsturnata precarității precedente: în locul generalului, care se înstăpînește asupra unui individual, individualul își aproximează integrarea într-un general. Formularea românească pentru o asemenea aproximare este: „ar fi să fie”.

Nu este totuna ca un lucru să fie integrat de către un general și ca el să-și caute un general integrator. Blocare sub general poate fi și într-un caz și într-altul, dar cu sens diferit, iar cînd nu este blocare și cînd precaritatea respectivă are sens bun, atunci deosebirea reiese limpede: în cazul cînd primează generalul, determinațiile, care lipseau la început, apar ca o îmbogățire a *individualului*, pe cînd, prin ridicarea individualului la general, determinațiile vor îmbogăți *generalul*.

* Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin inaptitudinea pentru determinații sau, la om, refuzul lor deliberat, „ahoretia”.

Într-adevăr, ridicarea de la caz individual la lege este ca și o inducție, la orice nivel de realitate. Dar ridicarea nu se petrece acum mijlocit, prin desfășurarea determinațiilor individualului, care să se acopere cu cele ale generalului, ci nemijlocit (cum se petrecea împintarea generalului în individual), de la individual direct la general. Determinațiile sînt suspendate, îngrădite sau pot fi chiar refuzate la om (asceză); iar atunci cînd — în cazul completei regăsiri a termenilor ontologici — determinațiile vor apărea, ele vor modela generalul, chiar dacă sînt ale individualului.

Prin aceasta, integranta devine o școală a generalurilor. Toată realitatea se educă sau se poate educa sub această precaritate ontologică, inclusiv omul. Iar la om conștiința educării generalurilor este viziunea integratoare a culturii, aceasta devenind limpede una de „integrări succesive“.

*

Precaritățile ontologice se iveau prin cuplarea a doi termeni, ca deschiderea posibilă către al treilea. Dacă deschiderea nu se producea sau nu reușea, precaritatea rămînea simplă precaritate, cu tabloul ei critic sau, la om, clinic; dacă deschiderea se producea, precaritatea devenea stimul ontologic, cu ecoul ei în uman (geniu, de exemplu, sau cunoaștere). Însă felul de cuplare a termenilor nu este indiferent. Așa cum dialectica platoniciană, clasică, de la individual prin determinații la general, deci simbolic I-D-G, nu este aceeași cu cea hegeliană, G-D-I, care este răsturnata ei totală, și nici cea hegeliană cu dialectica nouă, de pildă cea marxistă, D-G-I, răsturnata ei parțială, la fel orice cuplu, deci orice precaritate, ține de așezarea termenilor (cel inițial avînd și inițiativa ontologică), ceea ce face că se ivesc șase și nu doar trei precarități. Deși I, D și G nu sînt aci decît simboluri de prescurtare, nimic nu interzice să se vorbească de „litere“ ale ființei și un „cod“ al ei, amintind de codul biologic.

În orice caz, totul ne apare ca și cum în limbajul ființei mutarea unei litere ar schimba realul el însuși. Nu este totuna să cobori de la general sau să urci la el, așa cum nu e totuna aspectul metalic al realului cu cel de fuziune al lui, și cum nu sînt totuna la om dogma (sau decretul) cu demersul viziunii integratoare*.

* În *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga a descris în termeni de decret procesul de cunoaștere al lumii moderne, care de fapt are loc în termeni de integrări succesive. De aceea, poate, o lucrare atît de remarcabilă nu și-a găsit locul în cultura europeană. Am sugerat în altă parte că eonul „dogmatic“ trebuie înțeles ca unul „axiomatic“, cum îl înțelege, de fapt, autorul însuși. Axiomele integrează, nu supun.

La rîndul ei, întregirea uneia din precarități prin determinatii, potrivite sau nu, este diferită de a celeilalte, chiar dacă modelul ființei se satisface, în cazul cel bun. Ontologia ar trebui să poată spune, ori de cîte ori identifică ființa în lume, *pe ce cale* anume a fost împlinit modelul. Iar întrucît riscul precarităților este de a rămîne ori recădea în propria lor precaritate, ontologia ar trebui să arate că accesul la ființă este și calea recesiunii ei, dovedind efectiv cum devine ființa recesivă, așadar prin ce tip de cuplare închisă se retrage ea, în cîte o precaritate a ei

Cuplarea generalului cu individualul duce prin urmare la realități deosebite după felul cum are loc, chiar atunci cînd, și într-un caz și într-altul, determinațiile sînt blocate. Cu atît mai mult apare deosebirea cînd deschiderea prin determinatii se petrece: dacă generalul ia inițiativa, totul este ce se întîmplă cu individualul; dacă însă, ca acum în integrare, individualul are inițiativa, atunci ceea ce se întîmplă privește generalul. În cazul dintîi, generalul riscă să fie strivitor pentru individual, îl poate paraliza, cum am văzut, îl poate deforma pînă la eșecul realizării de sine prin el, sau îl poate prefăce în automat al legii, cînd nu-i dă, la om, exacerbară determinatiilor, resimțită sub maladia spirituală a „horetitei“. În cazul al doilea, generalul nu mai e apăsător, ci odihnitor. Aci el apare ca o adevărată dezlegare; sau încă, lucrurile își caută legarea ca și dezlegarea lor prin ceva de ordin general, care este acum solicitat în loc să se impună. Solicitarea se reflectă perfect în libertatea de alegere a conștiinței cunoscătoare, respectiv de alegere axiomatică. Dacă avem dreptul să solidarizăm demersul cunoașterii cu unele demersuri din real, pe temeiul universalei acțiuni a modelului ontologic, atunci ne apare izbitor faptul că generalurile se pot modifica, așa cum se modifică sistemele de axiome. Firește că la om libertatea de a alege axiomele, respectiv generalul, a putut să se ridice pînă la arbitrar. Dar, în fapt, generalul este întotdeauna ales sub o necesitate (ceea ce pare arbitrar axiomatic se petrece în realitate înăuntrul unui *orizont* axiomatic, acesta necesar) și tot ce face conștiința cunoscătoare, cu libertatea ei, este să mute generalul dintr-o formă de așezare într-alta, scoțîndu-l din stabilitate și dogmatism.

Solicitarea generalului de către individual, sau de către mari realități individuale, nu mai îngăduie celui dintîi să fie tiranic și rigid, ca în cazul impunerii generalului. El se mlădiază după tendințele inerente individualului, care este prins în această in-ducție către general. Unui univers metalic și mineral, în care nu este posibilă decît fisiunea, i se substituie acum unul de fuziune; sau unuia de generaluri date i se substituie unul de generaluri approximate. Este

drept că, din perspectiva individualului, lucrurile apar ca un „rapt” al acestuia de către un sens general, așa cum ar fi în natură raptul unui corp astral și prefacerea lui în satelit. Dar încă mai adevărat pare că ordinea generală (sistemul planetar) nu preexistă raptului, ci ea se face o dată cu el. Integrarea individualului a modificat, dacă nu a generat chiar, generalul însuși.

Poate că și evoluționismul clasic vine să arate că exemplarul *individual*, prin lupta pentru existență și selecțiune naturală, impune speciei, adică generalului, să evolueze. O doctrină larg acceptată, ca evoluționismul, ar arăta astfel că există o cale către ființă sau către *un* nivel de ființă, cu totul deosebită, prin ridicarea directă a individualului la general, care-și va da apoi determinații sigure.

Toate precaritățile ontologice, înțelese drept căi de acces la ființă, îi revin în chip propriu omului, ca existență superior și diversificat precară, dar precaritatea integrării are un titlu ce lipsește celorlalte: întîlnirea directă și căutată de om, iar nu suferită de el, în pasivitate, cu generalul. Integrările omului, de la căutările și angajările lui, dincolo de generalurile care îi sînt date (familie, tradiție, societate, spre a nu mai vorbi de sensurile speciei) și care urmăreau să facă din el obiectul lor, toate deschiderile pînă la cine știe ce extaz ultim, unul estetic, de exemplu, și de pierdere de sine în general, reprezintă însăși afirmarea sa de om. Față de primele trei precarități, pe care le-am descris, cele răsturnate, care încep cu integrarea, au un caracter deliberat, în experiența spirituală a omului. Poți trăi „la întîmplare” și fără de general, sau poți fi trăit de altceva, de o ordine generală, fără să știi, dar nu poți aspira către un *alt* general decît sub deliberare proprie.

Integrarea exprimă într-atît de bine aspirația de afirmare superioară a omului, încît ea se ivește uneori, în chip sugestiv, tocmai în exasperarea lui de-a nu se putea afirma și integra. Față de infinitatea determinațiilor nesemnificative, pe care ți le dai singur sau ți le prilejuiește viața, eul omenesc sfîrșește uneori în condiția „sine-lui înnebunit” al gîndirii indiene, înnebunit de atîtea incarnări, după ea. El caută ordinea generală („Marele Tot”) și o face lucid. Are în speță luciditatea de a se vedea pe sine stînd sub generaluri care se cer realizate prin el, dar pe care el le respinge, din clipa cînd înțelege că ele nu-i împlinesc, la nivel superior, omenescul. Caută *altceva* și este gata să adopte acel sens general, care i-ar da măsura proprie. Atunci se deschide înaintea sa dubla posibilitate pe care o pune în joc experiența integrantei: sensul general căutat îi este lesne de identificat și integrarea în el se face pe nesimțite, ca a „sufletului frumos” despre care vorbea Goethe; sau sensul general nu

se lasă identificat, dar nevoia de integrare duce totuși la unul, care-l neadeverește pe om, refuzându-i rodnicia spirituală a determinațiilor pline. El își dă, sub sensul acela general, determinații nefirești, dar cel mai adesea nu-și dă defel. A intrat în suspendare ontologică și s-a blocat ca ființă spirituală; s-a îngădit sub precaritatea integrării.

Ca și în cazul precedent, totuși, al presiunii generalului asupra individualului, unde reînsuflețirea individualului prin determinații noi putea duce la reușita de excepție, dar încadrabilă sub modelul ontologic, a creației și a geniului, în cazul integrării, supunerea deliberată la un sens general poate să ducă la determinații noi, care de rîndul acesta să îmbogățească și schimbe generalul însuși. (Brahma nu există fără mine, ceea ce schimbă ceva în natura divinului.) Individualul poate *înnoi*, cu adeziunea sa, generalul, așa cum excepția poate să nu dezmință și nici să confirme, ci să *lărgască* regula.

O dată cu fiecare precaritate ontologică, apăsarea cîte un aspect posibil din lumea începuturilor. Acum, cu integrarea, lumea poate fi închipuită în ceasul nematurității generalurilor din ea. Cu fiecare demers al realului însă inform, se încearcă fixarea într-o lege și astfel determinarea sigură a acesteia. Existențialismul francez n-avea dreptate să lase doar existentului uman sortii de a-și defini esența prin existența lui. Este vorba de o precaritate cu sens pozitiv a lumii, nu doar a omului, iar evoluționismul nu ar avea înțeles în cazul că ceea ce evoluează nu aduce *noi* generaluri. Generalurile se educă, o dată cu ridicarea individualurilor la ele.

În acest ultim caz, integrarea sub un general devine o colaborare cu el, conducînd la acea educație a generalurilor care corespunde, în timpul nostru, „educării” adevărurilor de cunoaștere, despre care ne vorbește istoria științelor. S-a văzut limpede în știința contemporană că adevărurile noi nu le dezminț pe cele vechi, ci le integrează. (Relativitatea nu respinge mecanica clasică, geometriile ne-euclidiene nu dezminț pe cea euclidiană, ci le preiau ca un caz particular.) Dar așa era de la început în istoria matematicilor, după cum așa este în istoria spirituală a omului și, poate, în istorie pur și simplu.

Integrarea este însăși demersul *cunoașterii*, care lărgeste de fiecare dată generalul (teoria), spre a cuprinde vechiul și noul laolaltă. Dar tot integranta este și demersul vieții spirituale, care se lărgeste prin orizonturi succesiv integratoare. Oriunde este recurs direct la general — ca la cunoaștere, după acumularea datelor individuale, ca în viața spirituală, după experiența resimțită drept închisă a insulei și eului — operează o integrantă. În timp ce realizan-

ta descrie ceva, poate esențial, din creație și geniu, integranta dă articulațiile actului de cunoaștere și ale experienței spirituale. Sînt precarități ale ființei, sau precarități ale spiritului? Dar sînt reflec-tarea primelor în spirit, iar atunci cînd sînt precarități deschise, reprezintă modelul ființei regăsit de către spirit. Căci orice înțeles al lucrurilor sau al omului ține, pînă la urmă, sau oglindește înțeles-ul ființei.

Precaritatea își schimbă atunci semnul. Ea devine un stimul ontologic. Dacă integrarea sub un general se preface în colaborare cu el și poate duce la determinatii sigure, ea poate deveni, în experiența omului, o tehnică spirituală. De sub presiunea generalului asupra lumii nu se elibera decît creatorul, geniu. Din integrarea lumii în general se naște înțelepciunea ei.

25. PRECARITATEA GENERALULUI CARE-ȘI DĂ DETERMINAȚII. SUSPENDAREA INDIVIDUALULUI*

Este a doua precaritate răsturnată, după integrare. Acum, nu determinațiile își caută și obțin un general (D-G), ci generalul se delimitează prin determinatii (G-D). Îi lipsește individualul, ca și celei dintîi, dar în timp ce idealitatea și laboratorul acesteia așteptau doar prilejul să se împlinte în real, generalul care-și dă determinatii întîrzie să-și dea un individual realizator și instituie o lume a generalului ce-și pare suficientă sieși. Totul „este să fie” permanent, dar, în precaritatea lui, nu este cu adevărat.

Generalul care-și dă o bogăție de delimitări creează într-astfel o lume în sine, încît lumea reală devine, pentru el, una din lumile posibile.

Cînd însă precaritatea aceasta, ca stimul ontologic, își obține individualul și satisface modelul, lumea reală, refăcută astfel de sus în jos, capătă o surprinzătoare investire rațională, care pune în lumină aspecte și înțelesuri superioare ale ei.

Pentru om, aceasta este precaritatea care duce la *cultură*, unde se poate întîrzia oricît în reliefaarea generalurilor, dar unde stăruie riscul unei gratuități vinovate față de ființă. Cultura și omul însuși intră atunci în evanescență. Dar totul se petrece blînd, în timp ce exasperarea teoreticului de a nu-și găsi individualul, sau graba generalului realizat, de a-l modela potrivit lui, pot revoluționa realul. Iar

* Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin inaptitudinea pentru sau refuzul deliberat al individualului, „atodetia”.

cînd, în ciuda inaptitudinii sau chiar a refuzului individualului, acesta este regăsit, lumea e transfigurată de o nouă lumină a spiritului.

*

S-ar părea că răsturnarea primelor trei precarități, ce aveau în ele o mișcare firească (de la individual la determinatii, de la determinatii la general și de la acesta, îndărăt, la individual), reprezintă doar opera omului ca singura ființă ce poate fi și *nefirească*. Și într-adevăr, răsturnarea unei situații reprezintă cel mai adesea un act de luciditate, ceea ce face ca ultimele trei precarități să caracterizeze mai adînc omul, stăpîn pe sine și lucid cum este, decît primele, așa cum o arată maladiile spirituale corespunzătoare, ahoretia, atodetia și acatholia. Dar, dacă nu se poate vorbi de luciditate, în cazul realului natural, s-au înregistrat adesea și în el atîta varietate și bogăție, încît, în lipsa lucidității, i se poate atribui naturii măcar fantezie, prin raport la ce știm noi despre ea. În definitiv, științele noastre caută să afle legile și necesitatea naturii, nu jocul ei. Dacă totuși omul poate ieși cîndva de sub imperiul necesității, intrînd în era libertății, de ce să nu credem că și cunoașterea va face așa?

În ceasul cînd științele vor fi ieșit de sub imperiul necesității, stăpînind nu numai legi locale ca astăzi, ci și ordinea lor de ansamblu, ele vor putea să-și ia libertatea de a cerceta alte aspecte și de a pune în lumină marginea de joc a realului el însuși. Strania idee pe care au avut-o unii fizicieni de la sfîrșitul veacului al XIX-lea, cînd au declarat că se cunoaște despre natură aproape tot ce e de cunoscut, va apărea atunci deopotrivă prezumțioasă ca și ofensatoare, față de resursele și posibilitățile realului celui vast. De pe acum, poate, oamenii de știință înregistrează un joc pur, cosmic sau biologic, cu legi care-și dau tot felul de determinatii și nuanțează la ne-sfîrșit spectacolul posibilităților lumii, fără să ducă la nimic propriu-zis, adică fără să înscrie și nici să dispună de noi realități pe firmamentul ființei. Poate că nicăieri — cu un exemplu de care aminteam — siliciul nu a dus, întocmai carbonului pe pămînt sau aiurea, la realități organice; dar nu este nici exclus ca tentative în acest sens, un fel de exerciții pure în cosmos, să se fi produs sau producă, așa cum trebuie să se accepte, pe multe alte planuri, că generalurile, prezente și active în natură, fac și desfac într-un joc liber, ca al norilor, realități ce se propun o clipă ca delimitări ale generalului și apoi se retrag din sînul realității propriu-zise. Iar dacă științele nu au întreprins încă, sub imperiul necesității cum stau, o asemenea investigație, cîteva filozofii și religii au schițat-o, chiar fără altă acoperire decît cea pur speculativă.

Pentru precaritatea de față, de altfel, nu mai este nevoie de căutat, pe plan filozofic, ilustrări. Cineva și-a luat sarcina s-o desfășoare în toată însuflețirea ei și — pe cât posibil, dar fără să reușească decît în unele cazuri — s-o înfrîngă drept precaritate și s-o ducă pînă la capăt, întregind-o cu individualul: este Hegel. Încă o dată ne va fi limpede că filozofiile trecute ar putea fi în bună parte înfățișate ca plecînd de la o precaritate: Hegel de la un general care-și dă individualul, Platon de la un individual care-și caută și obține generalul, Kant de la o integrare în general, care își caută și obține determinațiile, „fenomenele” (de vreme ce tot criticismul este o filozofie a fenomenalității).

Hegel a pornit de la singurătatea generalului, a Spiritului, cu determinațiile lui. Privită în ea însăși (cum apăruse în 1812), *Logica* sa este de fapt o descriere a lumii *fără individual*, deci o perfectă viziune de delimitare, cu lumea Ființei absolute, care-și dă, ca ființă goală, determinațiile calității, ale cantității și ale măsurii, apoi determinația de a fi „esență”, cu manifestările acesteia, în fine determinația de a fi „concept”. Nimic individual nu apare acolo. Este ca și cum generalul s-ar ivi întîi pe scena lumii, cu delimitările sale; așadar cum ar apărea legile singure, cu specificările lor. Abia mai tîrziu (ca în creația lui Hegel, unde abia cu *Enciclopedia* din 1817 logica devine doar prima parte, întregită fiind de natură și apoi de filozofia spiritului) s-ar ivi natura, prin demersul generalului hegelian și al delimitărilor lui de a se obiectiva într-un individual vast care este natura, și la urmă de tot ar apărea sau reapărea spiritul, doar în versiunea omului, ca un individual privilegiat, care va urca spre „conștiința de sine” a Spiritului.

Precaritatea aceasta prin care se deschide viziunea hegeliană (pe linia *Logicii* însă, nu și a *Fenomenologiei*, care de la început satisface modelul ontologic, ceea ce îi dă o specială seducție față de prima carte) apare ca și un fel de Geneză, susceptibilă deopotrivă să ducă și să nu ducă la lume; o lume care „este să fie”, dar ar putea și să nu fie. Individualul poate să nici nu apară; spectacolul lumii este interesant și fără el, fiind vorba despre tot ce se întîmplă Ființei pure, așadar în ce aventuri și contradicții intră Spiritul, cum se înfruntă și împacă Legile. Este o lume aparte, a generalului și a posterității lui imediate, care ar părea perfect să se poată lipsi de real. Precaritatea a atins aci, pe planul filozofiei, o culme, iar dacă ea, cu amplexarea cosmică ce i se conferă, nu poate izvorî dintr-un act de luciditate, cum va fi la om, nu este mai puțin expresia unei rațiuni, a Rațiunii însăși. De aceea, Hegel denumeste singur o asemenea desfășurare pură a Spiritului o „teologie”, respectiv o logică a divinului.

Apropierea pe care o face Hegel între logica sa și o teologie este perfect legitimă, căci în genere ontologiile religioase se întemeiază și ele pe un general ce-și dă determinatii. Gloria ontologiilor religioase este de a fi tot timpul în sfera generalului, dar neajunsul lor cel mare va fi de a nu regăsi, în chip obișnuit, lumea realităților individuale. Totuși cu ele, de asemenea, precaritatea de față tinde pînă la urmă să se înfrîngă drept precaritate (ele trebuie să dea o Geneză, trebuie să-și „materializeze” în ceva sau chiar întrupeze divinul, ba trebuie să explice pînă și răul lumii astfel create). În timp ce Hegel reușește să facă totuși plauzibil, ontologic, un general inițial care-și dă determinatii, căci generalul invocat de el în *Logică* nu este de fapt ființa, care la el este și neființa, ci este devenirea, aceasta putînd fi o Geneză interminabilă a lumii, religiile nu sînt în măsură s-o facă. La ele actul de „înstrăinare” a generalului — creația lumii de exemplu — nu mai are necesitatea pe care i-o conferea Hegel, rămînînd o „bunăvoință”, respectiv o contingentă. După folclorul românesc, lumea s-a creat într-o zi de marți.

— Este însă privilegiul precarității de față, care pune în joc un general tăiat în atîtea fețe, să învedereze și în realul individual, atunci cînd coboară în sfîrșit la el, fețele nebănuite ale acestuia. Toate celelalte precarități caută sau dispun de un general prea frust. La început îl caută orbește, riscînd să-și găsească odihna și echilibrul ontologic în cel dintîi pe care-l află, sau în oricite; cea de-a doua intră cu determinațiile în suficiența generalului, și nu-i rămîne decît să regăsească, din idealitatea și laboratorul ei, pămîntul sigur al individualului; precaritatea generalului realizat încearcă să modeleze și adesea desfigurează individualul în numele unui general adesea sumar; precaritatea ultimă care urmează nu va mai pune în joc defel generalul, iar numai integrarea individualului în general întîrzie asupra lui, dar mai mult spre a-i lărgi orizontul și a-l „educa”, de parcă niciodată generalul n-ar fi destul de matur și de bogat spre a integra cum trebuie realul. Singură precaritatea de față face dreptate generalului; cu religiile, chiar una atît de mare încît îi primejduiește colaborarea ontologică cu realul

Cînd ajungi într-o lume *dedusă* din general și din rațiune — căci de o deducție, de o de-curgere este vorba acum, — lumea arată mai adevărată, într-atît uneori încît ceva din vorba lui Hegel, cum că tot ce este real e rațional, să devină acceptabil, cu o raționalitate neașteptată. După ce și-a pregătit și cu adevărat șlefuit generalul în toate felurile, în *Logica* sa, el l-a făcut să se împlinte — nu de-a dreptul, ci înzestrat cu nenumărate determinatii și delimitatii — sau mai degrabă să se obiectiveze și „înstrăineze” o clipă, spre a se

regăsi mai târziu în realitatea aceasta, căreia îi va fi dezvăluit o altă față de raționalitate. Poate că lui Schelling, care pune în joc o aceeași precaritate, i-a reușit mai bine să dea, respectiv să deducă, o filozofie a naturii care să nu fie și o deformare a celei din urmă. Și poate că imaginea amîndurora, a unui scenariu cosmic în cadrul căruia generalul, divin ori material, își dă delimitații, pînă la concentrarea în realități individuale din ce în ce mai dense, nu este o totală nereușită științifică, așa cum a părut în veacul trecut filozofia naturii pusă în joc de cei doi mari gînditori. Dar ceea ce i-a reușit lui Hegel în partea a treia a *Enciclopediei*, cu filozofia spiritului, și mai ales „deducția” pe care a obținut-o cu prelegerile sale, purtînd toate asupra realului uman, au făcut ca niciodată dreptate deductivului în gîndire. De altfel, schema de aci, G-D, cu permanenta satisfacere a modelului ontologic prin împlîntarea în individualul istoriei umane, îi reușise lui Hegel încă de la început, cu acea unică *Fenomenologie a spiritului*, conducîndu-l să facă din modelul dialectic G-D-I procedeul dialectic însuși. Am putut să-i opunem, în cele de mai sus, alte două modele de dialectică, la fel de valabile istoricește, totuși demersul dialectic hegelian, născut sub precaritatea generalului ce-și dă determinații, rămîne o biruință a gîndului și poate o excelentă ilustrare a pozitivului din cea mai negativă, față de real, precaritate.

Sub semnul aceleiași precarități ontologice, religiile ele însele — orice statut li s-ar acorda astăzi — au dat înțelesuri adîncite realului, adevărînd poate și ele că orice „înțeles” ține pînă la urmă de plînatatea ontologică obținută. Nu se poate contesta că „rațiunea” religiilor a știut în multe cazuri să sporească înțelesul realului. Iar dacă pentru realul naturii, religiile indiene, de exemplu, au fost mai grăitoare decît cea creștină, unde doar cite un Sf. Francisc îmbogățea înțelegerea naturii, în schimb pentru realul uman, aproape fiecare dintre marile religii, dar mai ales cea creștină, au scos în relief adevăruri omenești peste care nu numai inima, dar nici cugetul nu pot trece, în oricît de schimbate lumi istorice.

— Maladie ontologică, dacă o putem numi așa, a generalului care-și dă determinații, dar lasă individualul suspendat, ea își arată cel mai bine dubla față prin om și prin ce propune omului: cultura. Dar ea își dă măsura tocmai ca agent al ființei, iar ori de cîte ori cultura, care ar trebui să fie superioara formă de „îngrijire” a omului, uită de ființă sau refuză un termen al ei, individualul în speță, ea lasă pe om însuși în precaritate, pînă la evanescență.

Cultura este, într-adevăr, împărăția generalurilor. Hegel are o viziune în spiritul culturii, cu primatul necruțător al generalului, în

timp ce Platon avea o viziune în spiritul naturii, cu inocenta întîietate a individualului care urcă spre Idee. Cultura omului este în adîncul ei una a delimitațiilor fără ancorare. Riscul ei este de-a ajunge prea tîrziu sau de-a nu mai vroi să ajungă defel la individual, conducînd la o pură desfășurare, de ordinul contemplativului, cu nuanțele și modulațiile generalului. Ca și în cazul lumii de laborator, a celei de a doua precarități, se creează acum o lume a posibilitului, care exercită un impact asupra realului, cînd ea nu reușește sau cînd refuză să intre în armonie cu el. Dar impactul cunoașterii științifice se dovedește mai amenințător pentru realitate (dacă n-ar fi decît prin aplicațiile ei tehnice) decît cel al culturii contemplative și speculative. De aceea, într-un ceas ca astăzi, cînd cunoașterea științifică a adus atîtea „posibilități“ în fața realității, posibilul pus în joc de contemplație (desfătarea de a vedea cum se poate nuanța și inflexiona generalul) este mai blind și poate vindeca rănile aduse spiritului de *furor*-ul cunoașterii exacte. În bine și în rău, cultura nu e revoluționară. Hegel nu a fost revoluționar.

Dar dacă rămîne o formă de evaziune din real și dacă nu „cultivă“ pe om, reîmplîntîndu-se în real, cum se întîmplă astăzi să nu reușească a face muzica, artă prin excelență a delimitărilor generalului, atunci cultura rămîne descoperită. Evaziunea ei este, pînă la urmă, o eludare a răspunderii ei ontologice. În acest sens, cultura oferă una din cele mai clare lecții despre *ființă*. În principiu, cultura nu invocă ființa defel; ea face să primeze conștiința și crede chiar că nu trebuie să se preocupe decît de general, de esențe, de valori. „Nu cunoaștem decît generalul“, spunea Aristotel. Dar pornind de la delimitările generalului, fie sfîrșim prin a regăsi individualul, fie resimțim vinovăția de a nu-l regăsi. Iar vinovăția nu este una estetică; este metafizică. Frumosul, adevărul și cultura lor nu pot fi bune pînă la capăt dacă n-au adus ordine în noi și un spor de ordine în lucruri. Tot ce nu reflectă ființa desfigurează lumea.

Cînd însă cultura ajunge, pe neștiute și uneori pe nevroite, la individual, oricît de tîrziu ar face-o, atunci se întîmplă ceva din miracolul hegelian: generalul dă socoteala de lucrurile cele mai umile, iar rațiunea ridică la semnificație toată deșertăciunea aparentă a realului. Dacă umanitatea îngăduie cunoașterii științifice să progreseze spre neștiutul ei cu riscurile care o însoțesc, ea nu poate refuza culturii umaniste să trimită pe om oricît de departe, în evaziunea lui din real. Numai ființa este lezată de cultură (de cultura pură, dincolo de civilizație), nu și existența omului ori a naturii, iar ființa iartă abaterile de la ea, stînd gata să reîvestească pînă și ceea ce uită de ea sau o tăgăduiește.

26. PRECARITATEA DETERMINAȚIILOR CE SE PARTICULARIZEAZĂ ÎNTR-UN INDIVIDUAL. SUSPENDAREA GENERALULUI*

Toate precaritățile de pînă acum păstrau în ele închiderea ce se deschide. Ultima precaritate, particularizatoare, este însă invers, o deschidere ce se închide. Ea nu poartă un sens general în ea, în timp ce peste tot prezența generalului, sau măcar căutarea lui, lăsase precaritățile deschise. Este singura precaritate ce se menține iremediabil în precaritatea ei, netinzînd să refacă modelul ontologic.

Așa fiind, ea nu poate reveni decît omului. Toate celelalte au fost privite ca revenind și lucrurilor, moarte sau vii, chiar dacă erau mai bine puse în relief și ele de către om, cu „maladiile“ lui. Căci în toate cinci era activă (pînă și cu absența ei) ordinea generală, în măsura în care tot ce există stă sub legi și nu are tăria să suspende generalurile. Precaritatea determinațiilor ce se particularizează apare numai în om, singurul existent care, prin conștiință, poate suspenda generalul. Altminteri, pentru natură, ce am putea invoca? Norii (ca determinații) ce se condensează în ploaie? Norul cosmic originar, care s-a condensat în sisteme planetare? Dar totul trebuie să stea sub legi și acolo, în timp ce omul singur poate fi ne-legiuit. De altfel, sensul nelegiuirii este perfect neutru, în primul moment, și are latura pozitivă de a reprezenta un stimul, pentru omul ce a suspendat generalul, făcîndu-l creator pe linie de civilizație. Dar precaritatea, cu civilizația omului cu tot, riscă în parțialitatea ei să aibă și altă față, una întunecată.

*

Față de prima abatere de la model, a individualului ce-și dă determinații fără acoperirea generalului (I-D), precaritatea de față este răsturnată (D-I). Prima are în ea ceva firesc, ridicîndu-se chiar, cu naivitate ontologică, prin determinațiile ei felurite, spre sensuri generale și împliniri pe care de cele mai multe ori le ignoră, pe cînd răsturnata are în ea un îndoit caracter nefiresc: întîi acela de-a fi o răsturnare și, în al doilea rînd, de a păstra realul ca real, fără deschiderea firească spre idealitate.

* Ca maladie spirituală a omului, am numit-o „acatholie“. Ea poate fi legată, o dată cu celelalte precarități, de o modulație a ființei din limba română, anume „a fost să fie“, dacă aceasta înseamnă recunoașterea simplei stări de fapt. Dar expresia are îndărătul ei ecoul surd al stării de drept, al generalului immanent, așa cum tot întilnește generalul *pînă la urmă* și cel care-l tăgăduiește.

Ceea ce primează, în determinațiile ce se particularizează simplu, este nevoia de fixație și siguranță: exactitatea. Nu adevărul ființei răzbate acum, ci exactitatea faptului sau a cunoașterii lui, și o dată cu exactitatea, manevrarea lui posibilă: civilizația. Se creează astfel o altă lume în sinul lumii, dar una care, în excesul ei, poate deveni nelume. Nefiind în joc nici o anastrofie către general, oricînd e posibil sensul catastrofic.

Dacă precaritățile pot fi numite maladii ontice, de rîndul acestora apare singura maladie a ființei realului, care nu tinde la însănătoșirea acestuia. Celelalte țineau de insuficiența și nesaturația ființei în lucruri, aceasta ține de *suficiența* carenței ca atare și de pretenția ei de-a explica totul cu stările de fapt și legile lor locale. O asemenea mentalitate pozitivistă trebuie să fi operat întotdeauna, dacă nu ca doctrină constituită, cel puțin ca fel de-a înregistra lucrurile. Evident că și din perspectivă pozitivistă, fenomenele și lucrurile au conexiuni și alcătuiesc ansambluri organizate, cu legile lor. Dar „explicația” se traduce în relații — la limită relații de tip matematic — sortite să se întindă peste întreg realul natural și uman; iar din această perspectivă, matematicile nu reprezintă defel un sens general camuflat, ci un simplu limbaj, prin care se exprimă stările de fapt. Nimic dincolo de fapte, nimic dincoace de ele, ca o idealitate matematică a vreunei Rațiuni. Ceea ce depășește fenomenele descrise și explicate nu trebuie să facă obiectul unei noi probleme. Totul se *închide* în asemenea particularizări, al căror înțeles este de-a rămîne, cu legea lor cu tot, în pozitivitatea lor netrăvestită.

Pozitivismul clasic, pînă la un punct, neopozitivismul, în orice caz, și toate formele de acceptare a stărilor de fapt drept ultimă instanță nu-și identifică abaterea și consideră „normală” înregistrarea, în spirit de exactitate, a individualului ca individual, de vreme ce nu există general. Toate precaritățile, firește, sînt în abatere față de modelul ontologic, căci ființa deplină este, pentru ele, ca „legea față de care nu există decît excepții”; dar este o deosebire între excepția întoarsă *spre* lege, cum sînt sau cum sfîrșesc prin a fi primele cinci precarități, și excepția întoarsă *de la* lege, cum este ultima.

Sîntem astfel într-o lume a stărilor de fapt, pe care le putem controla total, fără nici o interdicție superioară. O extraordinară putere și răspundere se trezesc astfel în existentul conștient. Acum, ca în nici una din celelalte cinci lumi, unde prezența sau aproximarea generalului descumpănă realul mai degrabă decît să-l ducă la o bună cumpănire, apar: exactitatea, siguranța, eficiența și raționalizarea posibilă. Este aci mai mult decît o viziune despre lume:

este o lume suprapusă celei date și tinzînd să i se substituie. Dacă Evul Mediu spunea, în contemplativitatea sa: *entia non sunt multiplicanda*, în schimb lumea modernă, sub imperiul ultimei precari-tăți, a putut spune: *entia sunt multiplicanda*, la orice scară.

Pozitivul civilizației a fost întotdeauna de a obține mai mult decît cunoașterea realului și folosirea lui practică. A fost de a *poten-ța* realul, conferind și ființei umane o „tărie de caracter” corespun-zătoare. S-a ajuns astfel la o tenacitate deopotrivă a lucrurilor (în loc de piatra naturii, cimentul astăzi) și a omului creator, cu atît mai afirmată cu cît nu era invocat nici un general împlînzitor. În locul legii apar acum legile, schemele, hotărîrile — și în cultură, for-mulările sigure. Nu trebuie vorbit despre ce nu poate fi pozitiv cu-noscute și ce nu comportă un răspuns exact. Că în numele sensului sigur se poate ajunge la nonsens, este un lucru ce se arată abia mai tîrziu. Pînă în ceasul eșecului posibil, și în fapt ca și „inexplicabil” pentru omul civilizației, acesta își simte toate investițiile. De aci, răspîndirea și acceptarea de către oricine a stării de civilizație, cu utilitarismul și pînă la urmă tehnicismul ei, iar în natura umană desprinsă de general, apar primatul individualului, demnitatea personală, libertățile individuale, respectul față de sine și față de alții.

De altfel, lumea civilizației a apărut statornic în cursul istoriei. Roma n-a cucerit lumea cu zeii ei, a cucerit-o cu șosele, apeducte și cu titlul de cetățean roman. Indiferentă față de vreo ordine genera-lă și culegînd de prin cetățile Greciei elementele unui cod juridic de care avea nevoie pentru reglementarea raporturilor dintre indivizi (în timp ce urmașii lor în spirit, anglo-saxonii, se vor lipsi și de acest ultim recurs la general), romanii au arătat mai exemplar decît ori-cine cîtă plinătate istorică poate fi într-o lume clădită sub o precari-tate ontologică.

Iar aceeași precaritate își trimite ecoul — spre a trece de la istoria obișnuită într-una mai neobișnuită — în viața cuvintelor pur și simplu. În toate limbile, cuvintele se „civilizează” și ele: își fixează sensurile și determinațiile variate în cîte unul particular, devenind univoce, așa cum reclamă neopozitivismul. Dar la fel cum istoricii nu vor să vadă un sens ontologic (cel de-a încorpora o precaritate a ființei) în civilizațiile pe care le descriu, este de la sine înțeles că nici un lingvist n-ar admite să vadă o bună ilustrare, pentru o pagi-nă de metafizică, în „pozitivarea” și civilizarea semantică a cuvinte-lor. Numai că, sfîrșind, în orice societate civilizată, prin a exprima ceva doar „exact”, cuvintele încetează să mai fie ceva „adevărat”, putînd fi transformate de lingvistul pozitivist în simple semne de

comunicație, schimbătoare între ele, și, la limită, unice în cadrul unei limbi universale. Totuși orice lingvist și om de cultură a trebuit să înregistreze cu uimire procesul de sărăcire a vieții spiritului, prin civilizarea cuvintelor, în schimbul accentuării simplei eficacități. Dacă în clipa aceea nu apar mari creații literare și de gândire, readucînd *generalul* în sînul precarității acesteia, care fixase prea bine cuvintele (cum s-a întîmplat izbitor cu limba latină), atunci limbile își dau sufletul. Să nu fie nici măcar moartea un zvon al ființei, în realitățile acestea ce par străine de orice ontologie?

Încă o dată vom putea spune: orice înțeles — în cazul de față înțelesul istoriei și al destinului limbilor — ține pînă la urmă sau oglindește pe cel al ființei. Că s-ar putea ilustra totul, pentru lumea civilizației, cu tehnica, e firesc: de rîndul acesta, spre deosebire de cuvinte, care sărăceau și se stingeau, civilizația aduce o aparentă bogăție cu *entia sunt multiplicanda*, sub aceeași precaritate (care e perfect caracterizatoare pentru mașină: determinații ce se închid într-un mecanism). Dar poate fi și bogăția o sărăcire, atunci cînd este în abatere prelungită.

Nu se poate „uita” ființa, ca și refacerea ei statornică din precarități, în numele cunoașterii goale și al aplicațiilor ei. Să tăcem cu privire la lucrurile despre care nu se poate spune nimic sigur? A declarat-o Wittgenstein, dar cu un sens aproape tragic, în timp ce neopozitivistii care l-au urmat au rostit-o cu o penibilă suficiență, tipică pentru precaritatea ce suspendă *generalul*. Căci tocmai lucrurile despre care „nu putem vorbi” sfîrșesc prin a vorbi ele în noi, iar dacă întoarcem privirea de la ele, ne rămîn siguranța frustă — și nonsensul.

Ființa îngăduie precaritățile din real (unde și este ea de căutat), dar nu *absolutizările* acestora. Cu toate reușitele ei posibile, precaritatea care suspendă *generalul* reprezintă o dezertare față de ființă. În fond, nimeni nu poate trăda ființa mai complet decît omul. Poate că acest lucru îl spunea Heidegger în legătură cu spiritul european, acuzîndu-l de uitare de ființă. Dar el acuză același spirit european de a fi dus, de la Platon și Aristotel încoace, la uitarea ființei *în ea însăși*, căutînd ființa realităților existente, ceea ce ar fi sfîrșit la *primatul* realităților existente.

Am fi ispițiți să spunem dimpotrivă: tocmai ontologia în spiritul bun, tradițional, al lui Platon, dacă nu și al lui Aristotel (iar nu în spiritul ființei sublime, cum pare a gândi și Heidegger pînă la urmă) ar fi făcut să cadă accentul asupra ființei și nu a realităților goale. Uitarea este de ființa din lume, nu de ființa cea mare, ce lasă descoperite lucrurile. În cel mai nevrednic lucru o precaritate a *ființei* își face încercarea.

Notă despre precarități

Situațiile precare ale ființei în real ar putea face să se creadă că termenul hotărîtor în modelul ființei este generalul, a cărui prezență poate deschide către ființa plină, în primele cinci precarități, și a cărui absență poate duce la catastrofă în ultima. În fapt însă, dacă vreunul din cei trei termeni ar trebui să fie privilegiat, atunci nu poate fi vorba decît de determinatii, care sînt deopotrivă ale generalului și ale individualului, ele singure implicînd întreg modelul ontologic. Iar determinațiile sînt cele care dau conținutul de realitate al celor șase precarități:

- în individualul ce-și dă determinatii (I-D), ele sînt în căutare de general;
- cu determinațiile ce se ridică la general (D-G) sînt în căutare de individual;
- cu generalul ce se întrupează în individual (G-I), determinațiile sînt accentuate pînă la exces de către general;
- cu individualul ce se întrupează într-un general (I-G), ele sînt atenuate pînă la extincțiune de către individual;
- cu generalul ce-și dă determinatii (G-D), ele sînt modelate de general fără individual;
- cu determinațiile ce se particularizează (D-I), ele sînt captate de individual fără general.

Determinațiile sînt substanța și realitatea modelului ontologic, iar ele vor da *elementul*, sub chipul căruia apare ființa în real, ca și în ea însăși.

În viața spiritului, care reflectă precaritățile ontologiei și aspirația către ființa plină, precaritățile vor acoperi întreg registrul manifestărilor spirituale:

I-D va da arătarea, indicația, spusa, *istorisirea*, ca fenomen originar al comunicării și comuniunii;

D-G va da mitul, idealitatea, teoria, pînă la *cunoașterea științifică*;

G-I va da *creația*, pe toate planurile deopotrivă meșteșug și artă;

I-G va da tehnica spirituală, integrarea, *cunoașterea contemplativă și speculativă*;

G-D va da *cultura*, desprinsă de aplicațiile ei spirituale sau materiale;

D-I va da *civilizația*, cu aplicațiile ei materiale și implicațiile ei morale.

27. FIINȚA DIN LUCRURI CA MODEL INTERIOR

Precaritățile ontologice arată că realitățile lumii, inclusiv cea umană, pot fi înțelese ca o uitare de ființă; dar la fel de bine pot fi înțelese, cu gândul platonician, drept o *reminiscentă* a ei.

Modelul ființei nu este în afara lucrurilor. Iar în lucruri fiind, el este mai mult decît *funcțional*. Dacă nu are realitate independentă, el reprezintă totuși, în lucruri, ce este mai adînc real în ele decît ele însele. Neajunsul gândirii speculative, atît filozofice cît și teologice, a fost prea des de a descrie ființa de interioritate în termeni de *exterioritate*. De aci cîteva din perplexitățile speculative care au zguduit conștiințele singulare, ca și istoria culturii, în particular cea europeană.

În ciuda concesiilor făcute mitologicului, gândirea greacă a fost mai aproape de a înțelege ființa lucrurilor ca model interior, neavînd de aceea nevoie de ideea religioasă de „creație”. Cînd, cu Hegel, modelul interior a fost regăsit, el s-a validat numai prin desfășurare, adică prin istorie. Dar nu istoria învestește ființa, ci aceasta (ca devenire întru ființă) învestește istoria.

*

Din perspectiva oricărei ontologii, fie ea una a ființei sublime, fie numai una a existențelor reale, din care să se poată desprinde înțelesul ființei, întreg realul; nu numai cel uman cu libertățile și rătăcirile lui, apare într-adevăr drept o uitare de ființă, așa cum lumea lui Platon era o uitare de Idee. Dar peste tot, cînd lumea nu se îngroapă în închiderile ei, reminiscenta este posibilă. De astă dată, reminiscenta, chiar dacă nu va însemna, ca la antic, regăsirea unor cunoștințe anumite, ca și îngropate în memoria noastră (cu exemplul sclavului lui Menon, ce-și „amintește” de o demonstrație geometrică), nici măcar regăsirea și identificarea unor valori (cu exemplul din *Phaidros*, unde ceva este identificat drept frumos, pentru că Ideea de frumusețe este în noi, respectiv a fost contemplată în altă existență a noastră), reminiscenta este de ființă însăși. Ne reamintim de ființă pentru că o purtăm în noi, iar pînă și celelalte realități își pot „reaminti” de ea, la figurat, firește, în clipa cînd amenințarea de a cădea în neființă le face să se apere, să se adapteze și, în ultimă instanță, să reactiveze un model ontologic a cărui încorporare, oricît de modestă, sînt și ele. Căci realitățile acestea ale lumii se *deschid*, atunci, și reușesc de cele mai multe ori, chiar dacă nu obțin deschiderea nelimitată a ființei, să treacă peste propriile lor praguri ontologice și să încerce a stărui, a-și da „stări” noi — cum s-a spus, adîncindu-se cuvîntul nostru românesc — în ființarea lor.

Dar deschiderile celor din lumea largă devin la om, ca existen-
tul ce se întreabă, întrebările lui. Ceea ce a venit să arate analiza de
mai sus a modelului ontologic și a articulațiilor lui, în particular
acțiunea lui în real, a fost faptul că întrebările omului și interoga-
tivitatea în genere, dacă ea poate fi identificată și altundeva decît în
om, nu sînt nedeterminate, ci *specifice*, pînă la urmă: întrebările tri-
mit cînd spre general (sau stau sub semnul generalului), cînd spre
individual, cînd spre determinatii, tinzînd la refacerea modelului.
În acest sens, s-ar putea spune că analiza modelului ontologic dezvă-
luie bogăția interogației, față de unilateralitatea ei chiar în cîte un
proces dialectic, spre a nu mai vorbi de simplismul interogativității
obișnuite, în cadrul căreia nu știm lămurit că întrebările noastre
sînt de tipuri cognitive variate. În platonism, ca într-*una* din dialecti-
cile posibile, cea de ridicare la Idee, întrebarea poartă tot timpul
doar asupra generalului; și e ceea ce Socrate, ca interlocutor dialectic,
spune întotdeauna în chip explicit („nu-mi vorbi de virtuți în
particular, vorbește-mi de virtute în general”). La fel, cu Hegel, în-
trebarea poartă asupra determinațiilor și pînă la urmă asupra con-
densării lor în individual (prefacerea substanței în subiect), nicide-
cum asupra generalului, care la el este, de la început, dat. Cu orice
dialectică trebuie să se întîmple așa, în timp ce cu ontologia, care
preia în ea dialecticitatea, evantaiul întrebărilor este larg deschis,
pe trei linii. Dinăuntru său, un existent își pune toate aceste trei
forme de întrebări posibile, atunci cînd se ridică la ființă; iar mode-
lul ființei operează dinăuntru, așa cum trebuie înțelese ca operînd
și Ideea platoniciană sau Spiritul hegelian. Din clipa cînd ființa este
înțeleasă ca model — urmînd ca abia la o a doua treaptă să i se de-
scrie „realitatea” — totul se schimbă: un model viu nu este în afara
lucrurilor, iar ființa ca model face cu puțință lucrurile dinăuntru
lor și trebuie înțeleasă efectiv ca „facerea lor cu puțință”, la fel cum
trebuia înțeleasă, în felul ei, și Ideea platoniciană. Așa fiind, mode-
lul ontologic ca și Ideea bine înțeleasă nu au caracter de *transcen-*
dentă, ele nereprezentînd realitatea exemplară sau ființa de dincolo
de lume. Modelul ființei ar avea mai degrabă caracter *transcenden-*
tal, cu marea deosebire făcută de Kant (chiar dacă nu întotdeauna
menținută în termeni de el) între ceea ce e dincolo de fenomene, fă-
cîndu-le posibile ca lucru în sine, cu materia lui, și ceea ce e dincoace
de fenomene, făcîndu-le cu adevărat posibile prin formele apriorice.

Kant, după cum se știe, face din ce în ce mai puțin uz de lucru
în sine, lăsîndu-l să rămînă un concept-limită. Dar pentru că, în ul-
timă instanță, acesta totuși oferă materia lumii, întreg criticismul,
absorbit cum este de deschiderea transcendentalului cu cele 14 for-

me apriorice (două ale sensibilității, timpul și spațiul, 12 ale intelectului, categoriile), devine un fel de laborator al realității fenomenale, respectiv al experienței, cum spune Kant, dînd un admirabil și strict organizat sau „dedus” ansamblu de scheme active, care totuși sînt sortite să rămîină un *formalism* al realului, cum s-a făcut limpede simțit cu prilejul *Criticii rațiunii practice*, cea de a doua *Critică* (unde formalismul etic a putut trezi îngrijorări comentatorilor mai avizați, ca Max Scheler) dar cum s-ar putea înregistra încă din prima *Critică*. Și, de altfel, Kant însuși a conceput *Criticile* sale ca fiind doar o întreprindere în formal, în pregătirea analitică de mijloace, pentru edificarea unui sistem filozofic (doar *Critica puterii de judecare* a depășit condiția aceasta strict critică, și, de aceea, ea a influențat cel mai adînc pe gînditorii ulteriori, în primul rînd pe Hegel), ceea ce l-a făcut să susțină tot timpul că, după ce a dat o *Critică* a rațiunii trebuie să dea și o „doctrină”. A și încercat-o în anii săi tîrzii, cu acele nesfîrșite pagini din *Opus postumum*, care, chiar dacă n-au cucerit pe nimeni, rămîn totuși semnificative, drept nevoia de a trece de la *formal* la *real*.

În timp ce însă transcendentalul kantian rămîne în formal și are un caracter doar funcțional (deși unul atît de complet și adîncit încît a putut fi valabil prin sine, ca un moment crucial în istoria gîndirii), transcendentalul unui model al ființei, cum este cel propus, revendică pentru el un caracter mai mult decît funcțional. El este de conceput, nu drept un schematism care ar opera peste tot cu precizia unui cod, ci drept un temei, activ în toate lucrurile. Modelul ontologic devine, într-un fel, intimitatea realului și mai real decît realul însuși, la fel cu Ideea platoniciană. O asemenea interioritate pe care Platon a fost uneori nevoit, literar, s-o descrie în termeni de exterioritate, dar numai spre a-i arăta tăria, reprezintă așezarea ființei în lucruri.

Ontologia trecută a făcut într-adevăr ca Platon, dar fără grația lui: *a descris interioritatea ființei în termeni de exterioritate*. Platon vorbea despre un „loc inteligibil” în care s-ar afla Ideile; și spunînd așa, nimic nu împiedica, ba chiar totul ar fi obligat, poate, ca locul acela, denumit atît de straniu, să nu fie căutat ca o așezare spațială și mai ales una dincolo de lucruri, ci tocmai în ele, drept legea lor, de vreme ce era vorba de „inteligibilitate”. Le-a plăcut însă interpretilor să înțeleagă așezarea specială a Ideilor drept supra-așezare, așa încît de atunci și pînă astăzi „realism platonician” înseamnă acordarea unei realități transcendente, pentru Idee, de natură a face să se constate cu uimire cum pînă și matematicienii zilelor noastre vorbesc în *acest* sens de realism platonician, ba chiar se consideră platonicieni. Trebuie să poți combate toată această îngroșare a

gîndului platonician și, pînă la urmă, desfigurare și degradare a lui, spre a înțelege că, ori de cîte ori Platon vorbește despre un dincolo, este în joc un dincoace al Ideii, sau că exterioritatea ei este o simplă metaforă pentru o interioritate *mai adîncă*.

La fel, e mai adîncă interiorizarea ființei. Nu era nevoie de relevant, firește, care sînt precaritățile ființei, spre a arăta că ființa este în lucruri, cum o vedeau grecii antici. Dar ele erau necesare pentru a arăta că ființa se întrupează în tot ce este mai umil. Exterioritatea ființei, cu evanescența ei, este desigur cauza pentru care gîndirea modernă a pus pe prim-plan devenirea simplă, spre deosebire de greci, care puneau ființa. Însă precaritățile ființei arată că toată realitatea are parte de ființă și că nu trebuie ales între o ființă retrasă și o lume a devenirii joase, dar reală.

Este ceea ce a văzut Hegel mai bine decît oricine de la antici încoace, dar în felul său. El n-a vrut să vadă ființa ca „suflet” al lucrurilor, a văzut doar însuflețirea lor. Sau Hegel a lăsat ființa undeva, în urmă, drept Spiritul acela fantomatic, dar teribil de activ, care în realitate nu *este* nici el decît la capăt de drum, cu drum cu tot. Gîndul este admirabil pentru refacerea istoriei trecute, dar rămîne descoperit față de istoria viitoare, cum s-a văzut după Hegel, și, în orice caz, rămîne fără acoperirea ființei. Iar dacă totuși istoria și conștiința că „totul este istorie” (cum a scris într-un rînd Marx, dar a șters apoi) vor face racordul cu ontologia, lucrul nu se va întîmpla pe linia devenirii simple, ci a devenirii întru ființă, așadar abia după ce ființa își va fi arătat „natura” ei deplină și va fi investit ea istoria, în loc să se lase investită de ea.

28. FIINȚA DIN LUCRURI CA MODEL ÎN REALIZARE

Înfășurat în lucruri, în ansambluri de lucruri și în istoria toată, cum îl vroia (desfășurat) Hegel, modelul ființei își face încercarea în fiecare dintre ele.

Dar ființa are adversități. Ea nu are opuși — ființa perfectă devenind imperfectă tocmai fiindcă *are* opuși — în schimb are dinăuntru lucrului opoziții în realizarea ei.

În linii mari, cinci sînt adversitățile ființei, pe care modelul ei în lucruri trebuie să le înfrunte, cu fiecare termen ontologic, și să le integreze, spre a se realiza:

- 1) ființă și neant;
- 2) ființă și temporalitate;
- 3) ființă și aparență;

- 4) ființă și conștiință;
- 5) ființă și devenire.

În devenire se vor concentra toate adversitățile ființei, iar integrarea devenirii de către ființă va însemna afirmarea acesteia prin ceea ce părea s-o dezmință.

*

Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental, dacă acesta este un simplu schematism și nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu puțință în formalul și materialul său, adică prin transcendent, lucrul se depășește pe sine permanent și trimite dincolo de sine, se transcende. Pentru gânditorii cei mari din trecut, așa pare să fi fost întotdeauna (chiar dacă deosebirea dintre transcendent și transcendental n-a fost invocată înainte de Kant), dar uneori expresia lor și reluarea de către alții a gândului lor le-a trădat gândul (au vorbit despre un „dincolo”), așa cum realul cu prefacerile lui trădează sau, la om, uită de ființă. Când totuși modelul „se reamintește” dinăuntru lucrurilor, atunci într-un același lucru real este și facerea lui cu puțință, Ideea platoniciană (*a priori*-ul său în act, transcendentalul), ca și puțința de a depăși propriile lui praguri ontologice, tot Ideea, cu dublul ei rol.

Acest lucru îl exprimă de altfel perfect „posibilul”, cu dubla sa deschidere. Există un posibil de dinainte de realitatea lucrului și un altul în însăși realitatea lui. Când vorbim, chiar în chip obișnuit, de „posibilitatea unui lucru”, ne exprimăm cu un bun echivoc, care este tocmai cel al coincidenței transcendentalului cu transcendentul: vorbim în același timp despre posibilitatea ca lucrul să fie, precum și despre posibilitatea (posibilitățile) lui, drept lucru ce este, de-a fi altceva și dincolo de ce este.

Dar dublul „posibil”, de care este încărcat, realul va fi și cel care să trezească adversități în calea împlinirii lui într-o ființă. Realul fie nu este bine „întemeiat”, ca sub o pripă ontologică, fie nu este bine deschis către depășirea condiției lui prime. Tocmai acest fapt îl arată precaritățile, cu fața lor negativă. În schimb, fața lor pozitivă va arăta felul cum posibilul lucrului, ca facere a lui cu puțință, devine posibil de al doilea rang, al deschiderii lui. Precaritățile sînt și tot atâtea căi de realizare ale ființei prin modelul ei. Am putea vorbi deci despre șase căi de realizare; dar întocmai dialecticilor din istorie, care nu erau decît trei, potrivit termenului ontologic prin care se deschideau, trebuie să vedem în mare trei căi, de astă dată după cei trei termeni rămași în „posibilul” lucrului. Numai că, posibilul

ca general, posibilul ca individual și cel ca determinării ridică ființei adversități nu prin termenii înșiși, care sînt ai ființei, ci prin natura posibilului.

Din diversitatea posibilului vom reține, drept consacrate de gîndirea speculativă, cinci modalități: posibilul ca neant, ca temporalitate, ca aparență, ca posibil de conștiință și ca posibil de devenire. Aceste adversități le întîlnește modelul ființei, în realizarea lui pe cele trei căi, iar pe ele, ca opoziții și nu ca opuși ai ființei, va trebui să le înfrunte și integreze.

Posibilul, care suscită adversitățile ființei, ia întîi chipul *neantului*; și există un neant al individualului, unul al generalului și un altul al determinațiilor. De trei ori ființa „nu este”, s-ar putea spune: întîi ca Preagol, cînd individualul n-a apărut încă, apoi ca lege posibilă, cînd generalul n-a apărut încă, în fine ca lucru săvîrșit și consumat, cînd din el n-a rămas decît o determinatie, ca numele de pe un mormînt. În locul acestui neant, întotdeauna *specific pe trei linii*, s-a vorbit despre „neființă”, care a fost opusă ființei. Dar neființa nu este decît un nume (non-ființă ca non-om). De aceea, vom lăsa deoparte „neființa”, cu sunetul ei gol, și vom vorbi despre acest neant specific ca adversitate a ființei.

De la această treaptă de adversitate, chiar, se poate pune întrebarea: rămîne neantul pînă la urmă o formă de adversitate față de ființă? Dar pe toate planurile — nu numai pe cel speculativ, ca aci — neantul s-a dovedit un colaborator al ființei. Pe plan *logic*, neantificarea lui A, anume non-A, nu reprezintă doar un zero-A, reprezintă și un anti-A, un minus-A, ba chiar complementarea lui A, adică o masivă pozitivitate ontologică; pe plan *matematic*, am și amintit de „punctul de acumulare”, care nu există, sau de numerele iraționale, (spre a nu mai vorbi de numărul „imaginar”), ele însele simple „tăieturi”, așadar goluri; pe plan fizic, se știe bine că „vidul” a fost pus la lucru, și de altfel că mișcarea în vid a rachetei este posibilă în sensul că nu se sprijină pe nimic, adică în fapt se sprijină *pe nimic*; pe plan *moral*, este o experiență comună că te modelezi și prin ceea ce nu ești. Există așadar peste tot o funcție ontologică a neantului, în sensul că lucrurile se înființează și prin ceea ce nu există.

O a doua adversitate, una pe care o resimte și conștiința comună (cum putea resimți pe prima, sub chipul neantului, dacă era o conștiință meditativă) stă în calea ființei: este adversitatea unui neant el însuși activ, cu trecerea în nimic, pe care o aduce. Pentru că timpul este cel care „nimicește” lucrurile, ființa se opune pieirii în timp, *vremelniceii*. Ființa ar fi, pentru conștiința comună, statornicia, stăruirea, nu în sensul adînc al creării de stări noi, în cel de per-

sistență față de ceea ce se surpă statornic din existență. Toate au avut *putința* de a fi și s-au destrămat; ori au puțința și sînt în puțință, dar timpul le va institui spre a le destitui și pe ele. Iar vremelnice sînt nu numai realitățile individuale, cu determinațiile lor de o clipă; așa se dovedesc, după conștiința comună, și cele generale, cu așezările, rosturile și legile lor. Toate trec. Dar dacă ființa își putea alia nemicul cel inert pentru lucrările ei, cu atît mai mult poate să-și alieze trecătorul. Ceea ce se ivește o clipă și apoi trece, *se ivește* totuși, iar ivirea s-a petrecut după modelul ființei. Ceva a apărut, și chiar dacă este părelnic, s-a ivit totuși într-o lume cu tăria aparențelor.

Acum ființa celor ce sînt este în opoziție cu ființa părelnicului, cu *aparența*. Posibilul a luat chipul aparenței. Conștiința comună a denumit toate treptele acestea prin nimic, nimicnicie, vremelnicie, acum prin părelnicie, dar cu ultima treaptă, a aparenței, ea lasă loc unei conștiințe filozofice, una de „reflectare” la figurat, dar și la propriu, ca fiind una de oglindire. Ceva mai bogat se opune acum bogăției ființei: aparența, ce are și ea chip de lucru, ba oferă chipurile lui felurite, dar le șterge rînd pe rînd și, pînă la urmă, se stinge și ea, chiar dacă lumea aparențelor a avut o clipă consistență. Îndărătul acestei lumi de aparențe *este* ceva; sau dacă nu este nimic, totul a fost ca în oglindă. Aparența goală („oglanda lumii”, spune încă simțul comun) este cel puțin o oglindire, iar dacă Hegel vorbea despre reflectarea în sine a ființei ce devine astfel la el esență, se poate la fel de bine vorbi despre oglindirea a ceva ce nu este și rămîne simplu joc de imagini în oglindă. Iar acum nu e nevoie să se spună, spre a dovedi că ființa integrează aparența: „dacă n-ar fi nu s-ar oglindi”. Este suficient să vezi că lumea ca joc în oglindă (ca vâl Maia) este și ea o *lume*, o laolaltă cuprindere, la care ajunge posibilul, după ce a trecut prin formele lui de nimic și prin felurile lui de ivire. O asemenea oglindire pură, care nu este oglindire a ceva, nici măcar oglindire *pentru* cineva, există însă în lumea reală și ea este: conștiința.

Ființă și neant, ființă și temporalitate, ființă și aparență fac loc opoziției mai adînci dintre ființă și *conștiință*. Despre un fel de conștiință se poate vorbi în cazul oricărei oglindiri și reflectări, fie și la oglindirea în apă, dacă prin conștiință s-ar înțelege înregistrarea laolaltă și reținerea lucrurilor ca o imprimare în materie și memorizare de către ea, într-un cuprins, a stărilor și proceselor; are și materia o memorie, de ordinul reținerii laolaltă a pecetiei lucrurilor. Dar conștiința omului, cu tăria ei de a oglindi nu numai ce se imprimă în ea, ci și *ceea ce își imprimă ea însăși*, o pune cu adevărat în opoziție cu ființa, într-altfel decît i se pot opune oglindirile și vâlurile Maia ale lucrurilor. Acum este în joc oglindirea liberă și suvera-

nă. Că și conștiința „este” într-un fel (iar de la faptul că este, de la *cogito*, s-a putut încerca refacerea ființei) nu curmă opoziția. Ființa cîștigase totul asupra neantului și cu atît mai mult asupra vremelniceii și aparenței, spre a-și risca acum plinătatea ei în fața conștiinței și a gîndului, care nu numai că o subțiază, o trec în „formă” sau o pun în fluiditate, dar o dublează pur și simplu cu fabulațiile lor.

Conștiința este agentul principal al posibilului. Nu numai că, ajuns la conștiință și gînd, posibilul nu s-a disciplinat, dar dimpotrivă, el a intrat în cea mai extraordinară eliberare de sine. Neantul este blajin față de ființă, în comparație cu rebeliunea ontologică a conștiinței. *Orice* poate fi propus de conștiință, ca o provocare față de ființă.

Să alegem dintr-o dată cea mai gravă provocare, poate care a fost adusă ființei, cea din formularea basmelor românești: „dacă n-ar fi nu s-ar povesti”. Nici o proiecțiune de sine a posibilului, fie și a „posibilului imposibil”, despre care vorbeau medievalii, nici o lume răsturnată, nici o anti-lume sau nici un fel de himeră închipuită de conștiință și de gînd nu pot pune în discuție titlurile și tăria ființei, cum ni se pare că o face vorba aceasta. Ceea ce propune ea nu ține de arbitrarul fanteziei și de libertatea ei goală, care nu pot clătina tăria ființei, ci de o perfect întemeiată *ordine*, pe care vorba românească o opune, indirect, ordinii ființei. Într-adevăr, este în joc ordinea rostirii („nu s-ar povesti”), gîndul organizat în cuvînt, în *mythos*, în povestire, conștiința însăși. Conștiința stă în fața ființei spunînd acum: eu fac ca toate acestea să țină, în rostirea mea, iar pentru că ele țin laolaltă, trebuie să-și găsească locul în cuprinsul ființei; dacă nu, cu atît mai rău pentru ființă. Iar pentru ființa ontologiei clasice este rău, căci ea nu poate decît să repudieze vorba din basmele românești drept un nonsens. Cum să fie tot ce se povestește?

Ființa trebuie să răspundă la această provocare. Și ea a răspuns, cel puțin într-una din ontologii: cea a sensibilității filozofice românești, care a și aruncat provocarea. Ontologia noastră aduce nu numai o altă imagine despre ființă decît cea împietrită sau sacrală; aduce o ființă care se strecoară pînă în văgăunile realului. Tot ce se povestește *este* — proclamă viziunea despre ființă a sensibilității românești — pentru că a fi înseamnă și altceva decît „este”, în sensul lui clasic; înseamnă și: va fi fiind, ar fi să fie, era să fie, a fost să fie, chiar n-a fost să fie (dar a încercat).

Nu mai este nevoie aci totuși să recurgem la formulările românești cu privire la ființă. Ne putem întoarce la precaritățile descrise mai sus, văzînd în ele, la *alt* nivel decît al unor rostiri idiomatice, modalități ale ființei care pot acoperi întreg registrul ontologic, re-

clamat de o vorbă ca „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“. Cu adevărat, tot ce încapă în descrierea organizată a unei povestiri care ține, una cu bună rostire, cu bun logos, trebuie să aibă și rațiunea de-a fi, într-una ori alta dintre precarități. Poate descrie ceva în care fie individualul, fie determinațiile, fie generalul nu sînt obținute sau nu stau în bună ordine; poate așadar descrie ceva care nu se află în zona ființei pline. Dar într-o zonă de precaritate a ființei este, astfel încît nu s-ar povesti dacă n-ar fi. Tot ce se povestește are subzistență ontologică undeva. Mincinos (cu ontologia lui) este cine nu crede, — așa cum spune iarăși basmul.

Opoziția dintre ființă și conștiință, care ne-a părut cea mai radicală dintre toate opozițiile, este astfel ridicată de ființă. Posibilul reușise să-și dea, prin conștiință, cea mai vastă margine de libertate; totuși o anumită ecuație a ființei îl prinde oriunde, ca în jocul liber al curbelor trasate în plan, de care vorbea Leibniz. Aceste curbe libere ale realului dau acum un ultim sens posibilului, cel al devenirilor, iar sub chipul devenirii, realul încearcă o ultimă adversitate față de ființă.

În *devenire* se readună toți ceilalți opuși ai ființei: neantul (neființa de care vorbea la începutul *Logicii* sale Hegel, pentru care devenirea era îmbinare de ființă și neiființă); apoi vremelnicia, care e timpul devenirii înseși; aparența și părelnicia a tot ce încapă în devenirea prefacerilor, în fine conștiința, în sensul ei larg de oglindire neîncetat mișcătoare. Într-adevăr, o conștiință, dincolo de cea umană (dar în chip eminent cu ea), este necesară pentru orice devenire, căci fără o formă de înregistrare și memorie, fără o ținere laolaltă a lucrurilor, nu încapă devenire, ci oarbă facere sau prefacere. Devenirea reclamă consistența lucrului ori procesului prins în ea; nu destramă realul, ci îl poartă, ca un cuprins obținut și păstrat, către noi întruchipări. În acest sens, devenirile lucrurilor de sub om, lipsite de o conștiință veritabilă, se vor curma toate undeva, sau vor intra în cercul, ca și stătător, al repetiției. Cu omul, devenirea va putea fi alta, iar dacă ființa preia toate devenirile, cu atît mai mult va prelua pe cele urcătoare ale omului.

În fapt însă ființa nu „preia“ devenirile, așa cum preia și integrează celelalte opoziții; ea *este* devenire, într-o primă instanță a ei, ca ființă. Putem acum lăsa deoparte acea imagine despre devenire în care Antichitatea greacă (dar nu în ceasul filozofării ei bune) vedea lumea coruptibilului, aceeași devenire în care lumea modernă vrea să vadă însăși esența realității, de astă dată ca devenire fără de ființă. Ființa *este* devenirea, vom spune, așa cum împlinirea modelului ontologic, pe care o presupune devenirea, o va arăta.

Astfel ființa, care integrează propriile ei opoziții, se confirmă prin ceea ce părea s-o dezmințită. Dacă Hegel are dreptate să spună despre „concept” acest lucru tocmai, că se confirmă prin ceea ce îl dezmințe (ca într-unul din exemplele sale, cu divinul, care se confirma tocmai pentru că rezista dezmințirii lui în omenesc și întrupare), atunci ființa este conceptul însuși. S-ar putea chiar spune că Hegel a văzut în variate „concepte” ceea ce revine de fapt doar ființei din ele, cum este cazul cu exemplul de mai sus al divinului, care *ca ființă* se confirma în dezmințirea lui aparentă. În acest sens, întreaga filozofie a lui Hegel redevine o ontologie, unde se trece pe seama oricărui concept și a „logicului” ceea ce revine doar ființei.

Sau, într-altfel: așa cum *Etica* lui Spinoza începea cu definirea substanței, pentru a spune apoi că, potrivit acestei definiții, nu există decît o substanță, *Deus sive Natura*, la fel Hegel începe, implicit măcar, cu definiția conceptului, așa încît ar fi trebuit să continue: nu există decît *un concept*, cel de ființă. Numai că el a înțeles să facă logică și ontologie laolaltă, nemaifăcînd apoi decît logică; dar nici la aceasta n-a putut rămîne și a trebuit să treacă la dialectică, *desfășurînd* modelul ontologic în așa fel încît, atunci cînd a trebuit să-și adeverească dialectica, a trebuit să treacă în *istorie*. Așa abia, indirect, a putut el face convingător sistemul său de gîndire, în care istoria era sortită să întemeieze, răsturnat, ontologia.

Trebuie plecat de la ontologie, căci orice înțeles (și concept) este susținut de cel al ființei. Dar spre a o face cu adevărat, ar trebui ca *Logica* lui Hegel, despre care el mărturisea că ar fi vroit s-o poată rescrie de șaptezeci și șapte de ori, să fie rescrisă o singură dată, în buna ei rînduială ascunsă. Dacă filozofia nu dispăre din cultura omului, este probabil că într-o zi cartea aceasta va fi rescrisă.

29. FIINȚA ÎN LUCRURI CA MODEL REALIZAT: DEVENIREA

Cînd modelul ființei în lucruri își înfrînge opozițiile și se împlinește, lucrurile nu intră în odihna echilibrului. Abia atunci ele intră în devenire. Întîiul răspuns la întrebarea: ce este ființa? va fi: într-o *primă* instanță, ființa este opusul ei aparent, devenirea.

Devenirea nu este unică, în lucruri. Ființa din ele este o împachetare de deveniri. Cu devenirea, timpul apare ca orizontul de manifestare al ființei. Dar măsura ființei nu o dă infinitatea timpului, ci deschiderea nelimitată a devenirii.

Devenirea este modalitatea *matură* a realului. Trebuie ca o închidere să fi avut loc; ca închiderea petrecută să țină; ca ea să se deschidă totuși și ca deschiderea să fie către sau în sînul a ceva general, pentru ca devenirea propriu-zisă să apară. Aceasta din urmă este desfășurarea, sigură în anumite limite, a unei realități care *și-a satisfăcut modelul interior*. Un „Unu multiplu“ bine determinat dar de fiecare dată altul — gîndul filozofilor, de la Heraclit încoace — se manifestă în orice devenire. Cu realizarea modelului ontologic interior, lucrul, respectiv procesul, capătă o formă de consistență care-i îngăduie, prin devenirea în care intră, să-și afirme ființa.

Pînă la saturația modelului ontologic nu se putea vorbi de devenire propriu-zisă. În ceea ce am numit „precaritățile“ ființei, devenirea nu era încă activă. Ca orice închidere ce se deschide, precaritățile puteau fi deschideri către ceva (acum putem spune: către un general, un individual sau către determinatii); puteau deci fi prefaceri orientate înspre ceva, dar nu și prefaceri *organizate* (nu „întru“ ceva, cu formularea ce arată în același timp că lucrul este *în* și *tinde înspre* ceea ce și este), în măsura în care tocmai le lipsea constituția interioară. În precaritate, prefacerea era constituantă de realități, în timp ce într-o devenire prefacerea este a unei realități constituite.

Devenirea reprezintă așadar și ea o închidere ce se deschide, dar una de tip secund, organizată. De aceea nu se vorbește despre „devenire“ în științele obișnuite, unde tocmai că se *caută* organizarea unui domeniu, nicidecum nu se pleacă de la ceva organizat. S-ar putea vorbi despre devenire în științele naturale, dar acolo se preferă termenul de „evoluție“, care se va dovedi chiar și el, pînă la un punct, deosebit de devenire, în măsura în care aceasta rămîne totuși deschisă, față de închiderea într-o orientare formatoare a evoluției. Nu se poate în schimb vorbi defel despre devenire în matematici, nici măcar despre devenirea unei demonstrații, unde este totuși în joc o atît de intensă procesualitate. Se vorbește doar în istorie, în măsura în care aceasta prezintă, real sau iluzoriu, întreguri organizate, a căror devenire să poată fi urmărită (popoare, culturi). Dar cînd s-a ajuns la ideea „devenirii istorice“, atunci s-a și trecut în filozofia istoriei, adică în filozofie pur și simplu.

Gînditorii care se grăbesc să spună că reflexiunea filozofică (metafizică) se naște în fața *prefacerii* neîncetate a lumii ridică, în realitate, simpla prefacere la devenire. Cînd gîndirea indiană ia în considerație numai prefacerea și înnebunitoarea trecere a tuturor lucrurilor, atunci ea nu izbuteste să ajungă la reflexiunea filozofică și trece de-a dreptul la meditație religioasă, precum și la soluțiile

extreme ale acesteia; și este o întrebare dacă în cultura indiană se deosebește limpede între prefacere și devenire. În cultura europeană, o singură dată, anume la începuturile ei, s-a putut filozofa în fața spectacolului lumii ca simplă prefacere: cu presocraticii, care tocmai în fața prefacerii căutau să instituie „elementul” sau principiul lor unic. Dar, de aceea, presocraticii — deși atât de impresionanți ca apariție filozofică — își trădează natura lor de a fi și oameni de știință, iar un bun instinct filozofic a făcut pe istorici să-i denumască presocratici, dînd de înțeles că filozofia începe cu Socrate, respectiv Platon (oricît ar vroi să vadă un Nietzsche și chiar un Heidegger „decadență” în aceștia), prin simplul fapt că marii atenieni nu mai filozofează sub spectacolul universalei dar simplei prefaceri a lumii, ci sub spectacolul unei lumi *organizate*, cea a valorilor și a realităților morale sau de cunoaștere. Pe ei îi tulbură nu lipsa și inconstanța binelui sau a adevărului, ci tocmai faptul că prezența și acțiunea lor efectivă, în naturile umane bune și în cugetele cunoscătoare, nu putea fi explicată fără un gînd filozofic adîncit.

Așa fiind, devenirea trebuie hotărît deosebită de prefacere și schimbare (schimbarea vremii, prefacerea anotimpurilor și a firii), cu atât mai mult de curgerea și trecerea lucrurilor (rîul nu devine, trecerea vieților nu e și devenire), iar Heraclit nu este „filozoful devenirii” pentru că ar fi văzut în lucruri doar atît. În măsura în care evoluția, de care aminteam, este înțeleasă ca avînd un sens formator, devenirea ar trebui deosebită și de ea — chiar dacă e înscrisă în procesele evolutive — de vreme ce poate exista devenire și de „corupție”, nu doar de modelare. Cel mult s-ar putea vorbi despre devenire în prefacerile artei, în speță în cele ale mișcării (muzică, arte ale rostirii, dans). Devenirea este ceva de ordinul instituirii și destituirii sunetelor, pornind de la un sistem de sunete organizat; sau de ordinul rostirii desfășurate, începînd cu rostirea poetică și ajungînd la cea dialectică; sau în sfîrșit, sub formă pură, devenirea are o perfectă imagine în dans. Acesta se ridică, într-adevăr, de la organizarea adusă de mers, mai mult încă, de la deplasarea făpturii liber mergătoare și stăpîna pe pașii ei, pînă la o artistică devenire, care nu tinde neapărat să fie „întro ființă”, adică să edifice prin artă ceva cu sens durabil și cu plinătate, ci se desfășoară în puritatea ei. Cine vrea o imagine pentru ființa ca devenire ar putea-o afla în dans, devenirea fiind, într-o lume care se împleticește tot timpul și își caută echilibrul, trecerea echilibrului, *obținut* prin mers, într-o formă superioară de echilibru, una mișcătoare încă, dar supra-lumească în mijlocul lumii. Cînd ființa își face ivirea în real, ritmurile, grația, înlănțuirea și instituirea, fie și provizorie, au apărut și ele.

Că devenirea este o primă formă de ființă și, astfel, deosebită de procesele oarbe ce nu s-au constituit încă în precarități ontologice, ba chiar deosebită de precarități ele însele, o arată faptul că ea are caracterul distinctiv al ființei, infinitudinea: limitația ce nu limitează. Prefacerile, transformările, procesele de tot felul nu poartă în ele infinitudinea, căci ele tind în chip firesc să aibă *un capăt*: prefacerile joase au ca termen constituirea lor în precarități, prin cuplarea a doi termeni ontologici, iar la rîndul lor prefacerile din sînul precarităților au drept capăt de drum tocmai satisfacerea modelului și, în felul acesta, ieșirea lor, ca prefaceri, din condiția precară sub care se manifestau. Nici un fel de prefaceri necesare nu pot revendica infinitudinea pentru ele, de vreme ce ele sînt limitații care limitează. Devenirea în schimb denumeste în real ivirea unei limitații ce nu limitează.

Ar fi trebuit să se pună întrebarea, astăzi, cînd atîtea concepte filozofice au devenit „științifice”: de ce a rămas devenirea în lotul filozofiei, neispitind nici o știință (și cel mai puțin știința modernă a logicii) să-i adîncească și definească riguros conceptul? Este însă limpede, poate: pentru că devenirea e de ordinul ființei. Filozofiei, care s-a retras pe atîtea poziții speculative spre a putea supraviețui, încercînd să fie succesiv teorie a cunoașterii, psihologie, sociologie, antropologie, filozofie a culturii, axiologie, îi rămîne în propriu *ontologia*, prin care, abia, toate disciplinele enumerate, inclusiv logica, pot păstra un caracter filozofic, sau și unul filozofic, față de legitima extensiune a spiritului științific. În măsura în care ființa rămîne neatacată și inatacabilă în spiritul științific, a cărei natură el ar tinde s-o facă străvezie și s-o „desființeze”, filozofia are cel puțin un concept în propriu. Iar pentru că ființa *este* în primă instanță devenire, privilegiul filozofic al conceptului de ființă trece asupra devenirii înseși. *A filozofa înseamnă a gândi și vorbi despre devenire.*

Într-atît de intim filozofiei este conceptul devenirii, încît prin el se poate regîndi tot ce a părut mai caracteristic (și mai ridicat) în materie de speculație filozofică: argumentul ontologic, cel proclamat de Anselm în Evul Mediu, combătut de Kant, care făcea ca filozofia să devină teorie a cunoașterii în dauna ontologiei, și reafirmat de Hegel, care tindea în felul lui să regăsească ontologia. Într-adevăr, argumentul ontologic — care susținea că o ființă desăvîrșită, prin simplul fapt că e concepută, trebuie să fie și existentă, de vreme ce fără existență n-ar fi desăvîrșită — poate fi, cum vrea Hegel, piatra de încercare a ontologiei. Argumentul ar corespunde pe plan speculativ lui „dacă n-ar fi nu s-ar povesti” (adică: tot ce se povesteș-

te despre ființă este), a cărui tărie am semnalat-o mai sus. Dar nu pe această linie îl vom invoca aci, în legătură cu devenirea (căci „dacă n-ar fi nu s-ar povesti” trimitea, nu la plinătatea ființei, cum vrea argumentul ontologic, cît la precaritățile ei), ci pe linia unei alte sugestii de mai sus, aceasta în perfectă consonanță cu argumentul lui Anselm. Gînditorul medieval nu susținea defel, în definitiv, că „*tot* ce se povestește este” și că ideea oricărei desăvîrșiri (o insulă perfectă, cum îi obiecta un contemporan) are parte și de realitate. El spunea că o *singură* idee de desăvîrșire, cea a ființei desăvîrșite, face ca aceasta să și existe. Dar la fel încercam să arătăm mai sus, împotriva afirmației (cel puțin „literale”) a lui Hegel despre concept, care se confirmă prin contradictoriul său, cum că există un *singur concept* în acest înțeles, anume conceptul ființei. Cel mult, adăugam noi: prin el, doar, capătă și alte concepte, cel de divin, de pildă, tăria de a-și integra opușii.

Argumentul ontologic devine, în versiunea aceasta, altceva decît: ființa desăvîrșită trebuie să aibă și existență. El ar spune: ființa este de așa natură încît trebuie să fie și în opușii ei. Ea e mai puțin o desăvîrșire cît o săvîrșire. Ființa e singurul concept (cu privire la singura „realitate”) care se confirmă prin ceea ce o contrazice: prin opusul totalizator de opoziții, devenirea. În versiunea ei din sînul realului, ființa este devenirea. În acest sens, față de argumentul ontologic clasic, care spunea că ființa desăvîrșită are și existență, dar în felul acesta nu trimitea către nici o nouă cercetare, ci lăsa teologiei totul, argumentul ontologic prin care ființa *este* proprii ei opuși, respectiv totalizarea lor, devenirea, creează dintr-o dată obligația de-a cerceta în sfera acesteia din urmă prezența, mai rarefiată sau mai densă, a ființei.

Toate realitățile ce au căpătat identitate, prin închiderea lor ce se deschide și se menține ca deschidere, către sau în sînul a ceva general, toate *sînt*, în sensul că devin. Nu numai întruchipările individualizate în chip autonom, ca unități reale distincte, au parte de ființă, cînd li s-a realizat modelul interior, ci s-ar putea vorbi și de „ființa” unităților care le alcătuiesc. O celulă biologică este și ea o realitate individuală, cu determinații prinse într-o natură generală. Are și ea o devenire, nu numai organismul. Dar este mai potrivit să se păstreze caracterul de ființă pentru unitățile *autonome* ce devin, oricît de relativă ar fi, în ultimă instanță, autonomia lor.

Într-un fel, deci, ființa este o împachetare: unități în care modelul ființei și-a obținut saturația, la o treaptă de realitate, sînt cuprinse în alte unități, cu devenirea lor mai largă. Ființa ca devenire, coborîta în modestia realului, va ști să-și regăsească de *aci* sensul

unei deveniri unice; dar, în prima instanță, ființa populează lumea cu deveniri, la plural. Astfel pluralitatea lumii capătă investire ontologică drept *pluralitate*.

Dar nu numai realitățile imediate ale lumii *cunoscute* capătă statut ontologic cu pluralitatea lor. Astăzi nu mai putem întoarce capul, sub pretext că vorbim despre „ființă“, de la imaginea cosmologică a realului; nici chiar în numele spiritului n-o mai putem face. Căci spirit sau rațiune pot apărea și în alte sisteme planetare, și, în orice caz, cu sau fără spirit, *ființează* într-un fel și lumile neștiute ori pe jumătate știute. Dar ființa ca devenire reprezintă în chip firesc și statutul ontologic al realităților pe care nu le știm (pot să „devină“ și ele), iar modelul ființei are sens chiar la nivelul lor. Cu devenirea, care poate deopotrivă escalada cerurile sau investi moleculele, ființa își apropiază și orizontul devenirii, care e timpul. În orice viziune ontologică asupra *realului*, așadar oricând se începe cu ființa existentului, nu cu ființa însăși, timpul apare drept unda reală cea mai apropiată de ființă, sau „frontul de unde“ sub deplasarea căruia poate să apară ființa lucrurilor. Nu este locul să ne întrebăm cum a putut părăsi un Heidegger problematica timpului, după ce o invocase atât de complet, mergînd pînă la timpul istoric și reclamîndu-se în acest sens de la Dilthey. Este destul să relevăm că, o dată părăsit timpul, marele gînditor, care făgăduia restaurarea filozofiei prin reaşezarea în miezul ei a ființei, a rămas blocat în fața celeilalte ființe, sacrale.

Dar întrucît timpul nu e decît schemă a devenirii — necăpătîndu-și sensul ontologic, poate, decît la treapta devenirii întru ființă — vom spune că, în loc să determinăm ființa, la treapta realului, prin timp, care aduce doar una din opozițiile intime ale ființei (vremelnicia), vom prefera s-o facem prin devenire, care le aduce pe toate. Problema timpului, de altfel, va reapărea la ființa însăși. Cu devenirea, apare acea infinitudine care este mai mult decît înfinirea schematică (liniară, circulară, spiralată sau volumetrică, o dată cu frontul de unde) a timpului: apare infinitudinea ca desfășurare a ceva subzistent în înfinirea temporală. Poate că marele gînditor contemporan a eșuat, în analiza ființei, nu pentru că a părăsit timpul, ci pentru că n-a atacat, în consonanță cu tradiția filozofiei germane, devenirea.

Sub semnul devenirii, infinitudinea însăși (limitația ce nu limitează), ca măsură a prezenței ființei, se eliberează de spectrul infinitului și al eternității, precum și de acel gigantism care a făcut întotdeauna blestemul ontologiei. În imensitatea lumii, ca și în mic, ființa este structural aceeași. Ziua noastră trecătoare de oameni

poate avea „ființă”, în timp ce ziua cosmică să nu fie decît o oarbă prefacere. Cine știe, așadar, dacă nu e mai multă ființă într-o faptură de o clipă, decît în universul întreg, care s-ar putea să fie o simplă precaritate fără ieșire, chiar dacă una veșnică.

30. DEVENIREA CA PRIMĂ INSTANȚĂ A FIINȚEI

Ființa este devenire, dar devenirea nu este ființă. În speță, ființa este devenire în sînul realului, dar devenirea nu este ființa aceea independentă, chiar dacă nu străină de realul imediat. Problema ființei se pune din nou, de astă dată ca ființă secundă.

Dacă devenirea nu e ființă în înțelesul ființei secunde, ea îi face cu puțință înțelesul, poate. Între ființa lucrurilor (ca devenire) și ființa în ea însăși ar trebui să existe *continuitate*. Și abia după ce a ieșit la iveală ființa proprie a lucrurilor, s-ar putea pune problema ființei în ea însăși, ca învăluind ființa lor.

Natura comună a ființei realului și a ființei în ea însăși apare direct la antici, care au gîndit sub semnul ființei. Ea nu apare decît indirect la moderni, care au gîndit sub semnul spiritului și cel mult al devenirii, sfîrșind prin a o lăsa pe aceasta fără acoperire ontologică.

Dacă ființa este sufletul lucrurilor (suflarea, principiul, modelul lor activ), atunci lucrurile trebuie să-și „dea” sufletul, la propriu, să și-l ofere și arate, pentru ca ființa să aibă înțeles și fără ele.

✽

Ce se poate numi ființă în real, ce se poate numi ființă în ea însăși, acestea erau cele două mari teme, solidare, ale ontologiei. De cele mai multe ori însă s-a rămas la una singură, sub numele de ontologie, dar atunci, simplificîndu-se lucrurile, s-a stins în fapt problema ontologiei (așa cum s-a întîmplat istoricește, nemaiscriindu-se ontologii). Cînd, de exemplu, se ia în considerare numai ființa realului, fără nici o alta învăluitoare sau susținătoare, atunci se ajunge la doctrine ca nominalismul, în cadrul căruia este excesiv și chiar ridicol să încerci o ontologie; căci, în acest caz, ființă plină nu au decît realitățile individuale — arborele acesta, omul acesta — astfel încît teoretizezi pretențios ceva ce știa și declara simțul comun încă de la început, în confortabila lui îngrădire. Cînd în schimb se ia în considerare numai ființa în ea însăși, atunci se ajunge la ființa sublimă, de cîteva ori amintită mai sus ca vană, sau se ajunge la neant (tăcere, la Heidegger, neant în gîndirea indiană). Ori de

cîte ori cele două teme ale ontologiei n-au fost înfruntate ca *solidaire*, s-a filozofat fără tematica principală a filozofiei.

Că sînt două instanțe ale ființei, o ființă primă și una secundă, o arăta cel mai bine „substanța” lui Aristotel. Dacă ea nu e de-a dreptul ființa — deși îi poartă numele, *ousia* — o reflectă totuși perfect, cu dubla ei față. Cînd așază substanța în fruntea categoriilor, al căror tablou el însuși are o semnificație ontologică, Aristotel nu poate numi o singură substanță: numește *două*, o substanță primă, care ar fi realitatea individuală, și una „secundă”, reprezentată de specii și gen. Este aci un echivoc pe care gînditorul antic l-a lăsat nesoluționat, spre deznădejdea posterității.

S-ar putea susține, spre a ieși din acest echivoc, că substanța sau substanțele secunde sînt tot atîtea „dimensiuni” ale substanței prime, ca realitate ființătoare prin excelență. Lucrul acesta l-ar ilustra cel mai bine „vocile” lui Porfir (puse ca *Isagogă*, adică introduce-re, în fruntea *Organon*-ului), care alcătuiesc, ca gen, specie, diferență specifică, caracter propriu și caracter accidental, un fel de spațiu ontologic cu *cinci* coordonate, capabil să prindă și să fixeze orice realitate individuală, așa cum în spațiul geometriei analitice se pun în formă, cu două sau trei axe de coordonate, orice punct, orice curbă și orice corp, în plan și în spațiu. Astfel, substanța primă ar părea să fie cu adevărat, ca realitate individuală, obiectul privilegiat al ontologiei aristotelice. Și, de altfel, pe linia aceasta a încadrării și captării individualului a și fost mai apropiat Aristotel decît Platon lumii moderne, cu realismul nominalist, care s-a opus întotdeauna așa-zisului „realism” platonician al Ideilor.

Dar la fel de bine se poate susține, de vreme ce anticul socotește orice cunoaștere ca fiind doar a „generalului”, că substanța primă este ea în subordine față de cea secundă și servește numai ca un caz particular pentru ridicarea la aceasta din urmă. Atunci care este ființa? te întrebi. Cea a realului întotdeauna individualat, sau cea secundă, întotdeauna generală? Pînă la un răspuns, sau la două răspunsuri, pe care le vom afla în aristotelism, rămîne faptul adînc semnificativ că ființa, sau substitutul ei, substanța, are chip *îndoit*. Toată problema va fi dacă ființa primă nu va putea deschide tot ea către cea secundă; dacă ceea ce se poate numi ființă în real nu dă înțelesuri și pentru ființa în ea însăși.

Prea des în trecut filozofia a refuzat să vadă două tematici ale ființei și, mai ales, continuitatea între ele. Dacă însă realul nu ființează cu sensul plin al ființei, el măcar *preființează*, adică este în deschidere față de ființă, nefiind astfel străin de ea. Ființa secundă nu poate fi *das ganz Andere*, altul față de ființa primă. Este drept,

în versiunea ontologiei pe care o propunem aci, structura ființei s-a desprins, nu de sus, de la Spirit sau Ființa absolută, ci din modestia lumii coruptibile. Dar nu cumva oferă ea și structura ființei în ea însăși? Dacă aceasta, atât de sus cum a fost așezată în trecut, n-a putut explica ființa în real, nu cumva invers, cea din urmă poate explica ființa în ea însăși? În acest caz genealogia devenirii, încercată mai sus, s-ar transforma într-o genealogie a ființei.

Și într-adevăr, realul ca devenire a pus în lumină *termenii* ființei, organizarea lor și dinamismul structurii obținute. Modelul ființei a fost activ peste tot, în neîmplinirile realului, în cuplările și precaritățile lui, în realul împlinit ca satisfăcând modelul. Cu ultima treaptă, ființa apare ca devenire. Dar ea *apare* numai, adică își arată imaginea în real. Nu se putea gândi o ființă dincolo de real fără a se cădea în imposibilitatea explicării lui, dar nu se poate spune nici că realul, la orice treaptă de împlinire, oricât de ridicată, dă măsura ființei, de vreme ce tocmai ființa trebuie să dea măsura realului. Ba chiar, realul a venit să arate că în sînul său modelul ființei, deși unul, își face ivirea în șase feluri. Simplul fapt că sînt șase precarități ontologice în real dovedește că acesta nu exprimă direct ființa, nefiind totuși străin de ea. Cînd în schimb iese din precaritate, obține el ființa? Dar n-a făcut decît să intre în *ordinea* ei, cu devenirea.

Rămîne atunci de sugerat că ordinea pusă de ființă în lucruri este și ordinea (cu aceiași termeni și aceeași organizare a lor) din ea însăși. *Pe două căi* vom putea încerca dovada: sistematic, prin perspectiva deschisă de devenire ca atare, independent de devenirile reale; și istoric, prin ceea ce s-a spus aproape întotdeauna în Antichitate despre ființa în ea însăși.

Sistematic vorbind, cînd modelul ontologic s-a realizat, nu s-a produs o fixație în real, ci o eliberare în el, sub un ritm nou și cu o înlănțuire, acum organizată, ca în artele mișcării, ca în dansul de care aminteam ca descriind pura devenire. Un *semen entis* s-a transformat într-o realitate organizată, în devenire. Dar aceasta înseamnă altceva decît disoluția într-un tot (sau în Marele Tot): înseamnă că, prin împlinirea în real a modelului, a apărut o nouă închidere, care, de astă dată, se deschide la nivelul superior, cel al devenirii ca ordine a ființei. Cu individualul cel nou, scenariul ontologic *se reia*: un individual își dă determinații, acum sigure, nu întîmplătoare, căci sînt organizate de generalul propriu; dar la rîndul lor, determinațiile cele noi pot sau nu să se înscrie în cealaltă ordine, a ființei înseși, iar nu a ființei proprii. (Este iarăși ca în creațiile artelor amintite, unde rostirile și pașii trebuie să se ridice,

prin opere, la treapta rostirii *exemplare* și a pasului exemplar.) Dacă scenariul ontologic s-a reluat, el se desfășoară acum dincolo de imediat; să spunem că trece din generalul propriu în universal, înțeles ca ființa însăși. Așa cum modelul ființei se aproxima în real, *ființa însăși se aproximează în devenire*. Nu orice devenire este și devenire întru ființă, vom spune la urmă.

Ce fel de subzistență are ființa independentă de realul imediat, ființa „universală”, va încerca tocmai s-o arate partea a II-a. Dar că ea are o subzistență, și una cu aceiași termeni pe care i-am întâlnit în real, au spus-o indirect toate filozofiile și direct cea antică — iar aceasta va fi dovada *istorică* a continuității dintre ființa în lucruri și ființa în ea însăși. Când nu s-a ocupat direct de ființă, filozofia a pus totuși în joc termenii ei, toate filozofiile fiind, în fond, variante ale modelului. Când s-a ocupat doar de ființa în ea însăși, cu ontologiile sublimului, filozofia a ipostaziat — fără s-o știe cu claritatea cu care a știut-o teologia creștină — modelul. Când în schimb a înfruntat ontologia cu dubla ei tematică (ființa în real și în ea însăși), atunci a dat chiar și numele termenilor, cu un Hegel. Dar cum arată ființa în ea însăși, sau pe ce cale poate fi urmărită pornindu-se de la ființa lucrurilor, au spus-o cel mai bine anticii, în chip explicit Aristotel.

În general anticii, care gîndesc sub semnul ființei, au arătat că ființa în ea însăși nu e de altă natură decît ființa realului. Poate că la Platon, cele două instanțe ale ființei sînt atît de firesc împletite, încît nu se mai poate deosebi limpede cînd anume vorbește despre ființa realului (Ideea cu ridicarea la ea) și cînd despre ființa în ea însăși (Ideile luate ca atare, ca în *Parmenide* și *Sofistul*, sau ca în amintita de către antici unificare a Ideilor prin cea de Bine). În schimb la Aristotel, tema ființei în ea însăși apare de trei ori: în *Categorii*, în *Fizică* și în *Metafizică*, iar în primele două cazuri ca model, chiar.

Aporiile ultimei lucrări nu îngăduie nici o concluzie despre „ființa ca ființă”, decît poate în sensul ființei „teologale”, cum spune autorul însuși, așadar sublime. Vom afla mai mult de la primele două invocări ale ființei în ea însăși, iar dacă aceea din *Categorii* nu e de obicei relevantă — vorbindu-se doar în general despre o semnificație „ontologică” a categoriilor — ontologia este totuși întreagă aci, cu *modelul* sugerat mai sus. Să reluăm cele spuse mai sus, la capitolul „Modelului ontologic”. Ce erau într-adevăr substanța primă și cea secundă, pe care Aristotel se vedea silit să le pună laolaltă, decît în fapt *individualul* și *generalul*, privite însă acum în ele însele, categorial și nu în real? Ele sînt solidare, căci substanța

primă (omul acesta) n-ar fi substanță, dacă n-ar avea generalul în ea (omul), iar substanța secundă n-ar fi nici ea substanță, ci doar esență, dacă n-ar implica individualul. Dar este semnificativ că pînă și tabloul aristotelic al categoriilor pune, prin acestea, modelul ontologic *întreg*, care este deci comun ființei din real și ființei în ea însăși. Căci după cuplarea ontologică a individualului cu generalul, în prima categorie, urmează cu celelalte nouă categorii *determinațiile* (filozoful spune: „accidente”) substanței, ceea ce înseamnă că avem, în tabloul aristotelic, modelul ontologic în el însuși, *la nivel de supraréalitate*. În istoria filozofiei, puține ilustrări, în afară de cele trei dialectici amintite mai sus, îngăduie să se vadă cu atîta claritate modelul ontologic în deplinătatea lui.

Dar pentru că aci, în *Categorii*, modelul apare în *relaxarea* lui, căci nu e vorba decît de o descriere și denumire a termenilor ontologici, Aristotel va trebui să-l reia în altă versiune, și acolo de-a dreptul în tensiunea „anastrofică” prin care se caracteriza modelul. El îl reia anume în versiunea bine cunoscută a formei substanțiale, intrată în tensiune cu materia nedeterminată și ducînd, amîndouă împreună, la substanța propriu-zisă, care va fi cea individuală. Însă materia nedeterminată și amorfă ar putea fi înțeleasă drept „generalul” elementar, pe care determinațiile formei substanțiale îl modelează, pînă la a da împreună substanța unei realități individuale; sau se poate înțelege, încă mai bine, forma substanțială drept un general, care se determină prin materie (marmura ca determinare și cu determinațiile ei), spre a da un individual. Oricum, cei trei termeni sînt prezenți, ba mai mult decît atît, sînt activi sub tensiunea modelului. Iar ceea ce trebuie repetat este că, atît în *Categorii* cît și în *Fizică*, nu mai este vorba de ființa din real, ci de principiile și teoria ființei, așadar de ființa în ea însăși. Nici un modern, nici chiar Hegel, care numește efectiv cei trei termeni ontologici, nu va vorbi atît de direct despre ființă în ea însăși. De aceea și pierde Hegel, cu modernii laolaltă, tot mai mult acoperirea ontologică, rămînînd să caute, pentru dialectica sa, acoperirea istorică.

Dar pierderea ontologiei se plătește. Nici un înțeles nu ține cu adevărat, fără cele ale ontologiei. Modernii, care au atîtea cunoștințe, au pierdut calea către înțelesuri, în măsura în care nu vor să se mai preocupe de ontologie. Cînd, în schimb, se emite speranța că lumea de astăzi va duce la o nouă mare viziune filozofică, după unii chiar religioasă, spre a recăpăta controlul asupra cunoștințelor și cel asupra demoniei tehnice — cu riscul altminteri de-a se surpa în neștiutul istoriei — nu se spune decît că trebuie regăsită o viziune ontologică.

Să fie regăsită, de unde? Din ceruri? Din prăpăstiile și aporiile speculației goale? Dar lucrurile lumii sînt *aci*, cu mesajul lor, care este codul ființei, și încă nici măcar ascuns, de vreme ce gîndirea trecută l-a dezvăluit în atîtea rînduri. Iar dacă realul imediat ne dă un cifru al ființei, cifrul acesta poate fi desprins de realul imediat. Este ca și cum ființa în ea însăși ar face cu putință ființa din lucruri, spre a se căuta și găsi prin ele. Nu altfel vorbea Hegel, cînd declara că Spiritul tinde să ia, prin înstrăinarea în real, conștiință de sine. La rîndul lor, nu altfel au crezut religiile, proclamînd că divinul creează spre a primi jertfele și recunoașterea ei! Dar ființa în ea însăși cere ceva mai mult. Nu se mulțumește cu recunoașterea ei ca ființă, cu acel „ești“, presupus a figura pe templul de la Delfi; nici nu se dezvăluie singură, prin manifestările ei dialectic înlănțuite. Ea pune toate realitățile la încercare, ca fiind altceva *în* ele, chiar dacă nu e altceva decît ele sau altundeva.

De aceea, sub încercarea ființei, realul singur trimite dincolo de el. La capătul lor, cu lucrurile și omul se petrece o strămutare. Fiecare om ar trebui să spună, la sfîrșitul vieții, ce a vroit, sau ce înființare și ființă s-au căutat prin el. Fiecare lucru, și el, trebuie să-și dea, și își dă, încheindu-se, înțelesul. Lucrurile și oamenii pier în *elementul* lor. Dar aceasta nu înseamnă că pier în pulberea din care s-au făcut, ci că își dau sau își livrează sufletul, adică își arată elementul.

Ființa de a doua instanță. Elementul

31. DEVENIREA ȘI A DOUA INSTANȚĂ A FIINȚEI

Devenirea nu reprezintă singura instanță a ființei, în măsura în care cele ce devin își supraviețuiesc atunci când pier.

Orice formă de supra-viețuire este o tentativă de intrare în ființa de a doua instanță. Cei care percep doar ființa de primă instanță (ca nominaliștii) nu vor să citească nimic în decesul lucrurilor, după ce au văzut în existența lor o simplă precaritate a ființei, anume pe cea particularizatoare, ultimă. Dar pînă și simțul comun, pe care ei cred că-l reprezintă și teoretizează, spune mai mult decît ei.

Cînd lucrurile pier, ele se întorc la ceea ce *erau*, la realitatea în care au fost, respectiv în sînul căreia au devenit. Ele se întorc la elementul lor. Dar dacă, pierind, lucrurile *nu* eliberează ființă, sau eliberează una *sub* nivelul lor de ființare, ele sînt un rebut al ființei secunde.

Toate *sînt* de fapt (au fost și supraviețuiesc) în elementul lor. Acest lucru l-a intuit încă de la început gîndirea speculativă (în cele trei forme speculative ale ei: religioasă, filozofică, științifică), o dată cu presocraticii, și apoi l-a reluat în fiecare versiune a ei filozofia.

Fără o ființă secundă, cu universalul ei concret, filozofia n-ar avea nimic de opus explicației științifice, cu universalul ei abstract.

✱

Dispărem și noi și lucrurile. Dar s-ar putea să ne reintegrăm în altceva, iar atunci înseamnă că de la început am fost prinși în sau definiți de altceva, în care la capăt ne strămutăm. Tinerilor de totdeauna din istorie, cărora li se cerea „să-și dea viața” pentru cetate, li se spunea, astfel, că ei existau doar în elementul cetății. La fel și lucrurile: ele sînt diferite de ceea ce par. Se poate spune așadar despre orice lucru că, pierind, își „dă sufletul”, adică și-l arată, dovadă ce a fost în realitate. Pe cînd însă la lucruri, reintegrarea se face prin descompunerea „în părțile din care s-au alcătuit” și astfel în elemente *sub* nivelul lor de organizare și realitate, la oameni a existat întotdeauna iluzia că s-ar putea reintegra într-o realitate de ordin superior, trecînd de la nivelul imediat al ființei într-o ființare de a doua instanță. Simplul fapt că au existat cimitire întotdeauna în trecut dezmințe pe cei care declară că ontologia trebuie să poarte doar asupra ființei imediate.

Dar dacă sensibilitatea filozofică infuză a gândirii comune dezmințe, prin faptul instituției cimitirelor, filozofia ființei imediate, nu înseamnă că proclamă ființa îndepărtată și absolută. Cultul morților n-a apărut cu necesitate ca rezultat al viziunilor religioase legate de ființa absolută; el poate fi, desigur, preluat de asemenea viziuni, dar a existat și există la fel de bine independent de ele. A doua instanță a ființei a putut fi simpla „ființă socială”: realitatea familiei, realitatea cetății, a „faimei” la greci și, în genere, ființa comunitară devenită conștientă de sine.

A nu recunoaște cel puțin această deschidere spre ființa secundă și a întoarce capul în fața unui cortegiu funerar (cum făcea Goethe, mai puțin dintr-o aversiune psihologică pe care ar fi avut tăria să și-o înfrîngă, cît pentru o rațiune metafizică, activă la el, apologetul devenirii goale) înseamnă a ofensa aspirația comună permanentă către cea de a doua instanță a ființei. În orice caz, este o prezumție a declara categoric, cum face nominalismul, că noi și lucrurile existente sîntem adevărul ultim, după cum era tot o prezumție în a susține, ca Pascal, că noi sîntem neadevărul însuși (*Dieu seul est véritable, l'homme est menteur*, spune el undeva, căzînd limpede sub paradoxul mincinosului: căci dacă omul este mincinos, cît de adevărat poate vorbi el despre sine și divin?). Filozofia nu poate sfîrși așa de simplu cu a doua instanță a ființei.

În fapt, filozofia cade sau rezistă tocmai cu ființa secundă. La prima instanță a ființei, la devenire, se poate ridica și viziunea ști-

intifică, într-un bun ceas speculativ al ei, cum a făcut-o cu evoluționismul (pe care Goethe însuși l-a anticipat) și cum o face statornic cu „devenirea istorică”. A doua instanță, în schimb, este exclusiv de domeniul filozofiei. Nu numai că filozofia citește totuși ceva în decesul lucrurilor, extinzînd „cultul morților” peste tot ce e realitate; dar făcînd astfel, ea lărgeste cu mult aria de supra-viețuire posibilă, concepută pentru om, de către simțul comun (cu excepția celei religioase, pe care nu și-o poate asuma) și răstoarnă lucrurile, încercînd să arate că abia prin ființa de a doua instanță este cu putință cea din imediat.

Filozofia vede ce *sînt* cu adevărat lucrurile din felul lor de a pieri, așadar din „marea lor trecere” către altceva; și doar astfel vorba lui Socrate, cum că totul este o pregătire pentru moarte, are sens atît în cazul omului, cît și în rest. Fiecare realitate se stinge, ca realitate individuală, și se întoarce la elementul care a făcut-o cu putință. Cele din cuprinsul materiei neînsuflețite trec, descompunîndu-se într-o materie neînsuflețită de nivel mai puțin organizat (în plumb, ca *uranium*-ul, sau în pulbere cosmică și în unde); cele din materia însuflețită se vestejesc și mor, prin procreație sau în slujba procreației, dar păstrîndu-se astfel la același nivel, care este cel al „elementului” și adevărului lor: specia. Omul, în schimb, moare sau poate muri în spirit, adică la un nivel *superior*, dacă a reușit să se ridice pînă la el. Elementul în care au fost toate este cel care le-a validat; iar pentru că elementul materiei neînsuflețite este mai „dezagregat” ca întruchipările ei, anticii își îngăduiau să spună că materia este neființă — noi am spune: neîmplinire de ființă —, în timp ce despre cele însuflețite, care-și păstrează nivelul de ființare, trebuiau să admită că au, drept ființă veritabilă a lor, specia (dacă nu chiar *eidos*-ul, Ideea ca la Platon), adică, tot după ei, ultimul lucru care „se vede”, iar despre cele superior însuflețite, ca omul și, dincolo de om, aștrii și lumea incoruptibilă, își îngăduiau să spună că au drept ființă ceva ce nu se mai vede: „sufletul” lor. De fiecare dată, ființa adevărată era cea de a doua instanță.

Așa se naște istoricește reflexiunea filozofică: prin invocarea ființei de a doua instanță; iar o dată cu ea — vom spune — prin considerarea modelului ontologic. Filozofia a apărut atunci cînd presocraticii s-au ridicat la „principiul” lucrurilor, acesta fie sub chip specific material, ca apă, aer, foc, fie sub chip generic material, ca Nemărginitul sau Nedeterminatul lui Anaximandru și poate chiar Ființa lui Parmenide, fie sub chip imaterial, ca numărul lui Pitagora sau *noûs*-ul lui Anaxagora. Prin el însuși, principiul nu este generalul, ci „elementul”, cu numele presocraticilor chiar (dar cu pre-

cizarea ce urmează în „Excursul despre element“), în care apar și dispar toate; abia din element se desprind generalul ca lege, de o parte, individualul ca realitate, de alta. (La Heraclit, de pildă, focul, ciocnirea, conflictul, războiul reprezintă elementul, în timp ce logosul este generalul.) Dar în primul moment și față de realitățile individuale, elementul operează drept ceva de ordin general, (și chiar poartă în ele implicit generalul), iar presocraticilor le rămânea să arate cum se acoperă determinațiile individualului cu cele ale generalului (ceea ce poate și făceau în opera lor pierdută), spre a regăsi modelul întreg.

Problema ființei de a doua instanță și-au pus-o de la început și religiile, dar ele luau din ființă numai generalul, care prin el însuși este atît de puțin activ, încît în aproape toate religiile zeii cei mari devin zei „leneși“. Un general prin ale cărui determinații să fie cu putință realitățile individuale, sau unul la care aceste realități, prin determinațiile lor, să se poată ridica, nu apare decît în gîndirea filozofică. Presocraticii, cei dintîi, pun toți cei trei termeni ontologici în joc, și îi pun (spre deosebire de Platon și Aristotel, cu care începe speculația filozofică pură) pentru realitatea imediată, adică în termeni de devenire, ființa secundă explicînd la ei pe cea de primă instanță. Căci deși se socotește că doar Heraclit ar fi pus în joc devenirea, ea este totuși, implicit măcar, noutatea adusă de presocratici (cu excepția lui Parmenide), adică de rațiunea filozofică. Dacă pui apa, aerul, focul, *apeiron*-ul sau numărul drept „principiu“, spui implicit că devenirea lor face posibilă lumea, sau că devenirea lumii este întru ele. Proclamațiile filozofice ale presocraticilor puteau, de altfel, să nu adîncească defel procesul devenirii; lumea totuși se făcea și *era* prin ea. Căci „principiul“ lor nu mai era un general simplu și absolut, ca în religii; tocmai pentru că era un principiu material, sau ca și material de cele mai multe ori, el activa în lucruri. Apa nu poate fi adorată ca un zeu, dar nici nu se lenevește ca el. Ea trebuie să facă treabă, la fel ca aerul, *apeiron*-ul sau numărul, ce n-au identitate și biografie divină. De aceea, asemenea principii, o dată invocate, ies din condiția de generaluri simple și devin determinații ce se condensează, ca aerul lui Anaximene, în individualuri. Presocraticii au filozofat, așadar, pentru că au instituit devenirea elementului sau devenirea în sînul elementului, iar o dată cu ea, modelul ființei.

Dar dacă filozofia s-a născut atunci cînd a fost concepută ființa din lucruri ca devenire, ea s-a corectat atunci cînd a înțeles că nu poate pune devenirea ca atare drept ființă; că mai este ceva de gîndit în problema ființei, tocmai ființa de a doua instanță. Abia prin aceasta din urmă, adică prin „elementul“ pe care-l invocau, reușeau

presocraticii să explice ființa de primă instanță. Numai că ei nu considerau elementul *în el însuși*, lăsînd, de aceea, reflexiunea lor filozofică să fie împletită cu problematica științifică, a cărei răspundere și-o asumau. Unul singur dintre ei a întreprins speculație filozofică în perfecta ei puritate, Parmenide, considerînd elementul în el însuși, ca ființă de a doua instanță, și numindu-l chiar „ființă”, căci la el nu mai era vorba de un element anumit. Este drept că Parmenide a reținut din structura ființei doar generalul, pe care l-a proiectat în absolut, drept ființa însăși. (La fel avea să facă, în timpul nostru, Heidegger, ce se revendică deschis de la Parmenide.) Dar făcînd așa, aceștia doi nu recădeau în ființa de tip religios, ci creau filozofiei obligația de a gîndi ființa în ea însăși, independent de ființa existentului, cea din lucruri.

În Antichitate, doi gînditori au reușit să pună problema ființei în întregul ei: Platon în fondul lucrurilor și Aristotel în termeni. De aceea, s-a putut spune că filozofia începe de fapt cu ei, în timp ce Heidegger, parmenidianul, declară că încetează cu ei. Dar poate pentru că el însuși, ca Parmenide, concepea ființa drept elementul unic, nu doar ultim, avea el să sfîrșească — laolaltă cu anticul — la contemplația („ascultarea”) mută. Amîndoi au dat filozofiei înțelesul propriu (urmărirea ființei de a doua instanță), dar în excesul purității lui.

Gîndirea filozofică, cu ființa drept problemă unică, regăsește astfel, în fapt, o nouă varietate, cu elementele, dar la altă putere decît cea a realului. În orice caz, filozofia are un domeniu propriu, lumea elementelor, prin care își făcea și începutul istoric. Nu vom întîrzia asupra elementelor apărute în istoria gîndirii și a căror desfășurare alcătuiește însăși istoria gîndirii: Ideile platoniciene, formele substanțiale aristotelice, rațiunea stoică, entitățile medievale ca elemente denaturate, monada leibniziană, într-un sens transcendentului kantian, în orice caz spiritul obiectiv hegelian (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei limbi) pînă la relațiile de producție din marxism, care sînt și ele un exemplu tipic de element, de vreme ce indivizii unei societăți date apar și sub relații de producție date. Să subliniem numai că, prin determinismele și reduționismele lui, veacul al XIX-lea, care a părut nefilozofic și, în orice caz, lipsit de orizont metafizic, a făcut involuntar tocmai metafizică, invocînd o ființă secundă și punînd în lumină, cu „reducerea” la ea, elemente mult mai variate decît știuse să vadă speculația goală din trecut; și să relevăm că astăzi, ca și la începuturi, filozofia are sens numai prin considerarea ființei secunde, a elementului, care poate fi elementul ultim (ființă iarăși, ca la Heidegger), sau poate fi o varietate

de elemente. Ultimul caz îl ilustrează cel mai bine, în zilele noastre, teoria arhetipurilor.

În fapt, teoria arhetipurilor nu a dus, în ciuda viziunii unui „inconștient colectiv”, la o adevărată filozofie, ci a rămas în psihologic, cu partea „întunecată” a inconștientului. Dar dacă tocmai de aceea arhetipurile nu se acoperă pînă la capăt cu Ideile platoniciene, care sînt luminoase, în schimb, atunci cînd sînt considerate în plina lumină a istoriei, cum face Mircea Eliade cu investigația structurilor și simbolurilor religioase din toate timpurile, ele devin o promisiune de filozofie, căci apar ca adevărate elemente, cel puțin în ordinea omenescului. Cu „elementul”, desubiectivizezi și scoți din psihologic arhetipul, trecîndu-l în *ontologic*. Acest lucru îl exprimă ultimul autor, cînd vorbește despre „setea de ființă”, prin ridicarea la arhetip, a omului. Poate că filozofia va ști să preia teoria arhetipurilor, în viitor, mai ales în versiunea ei luminoasă, cum va prelua alte „elemente” puse în joc de feluritele determinisme, opunînd o lume de generaluri concrete, cum sînt arhetipurile, generalurilor abstracte, pe care le instituie științele.

Aci se face într-adevăr despărțirea: sînt două tipuri de generaluri, dintre care al doilea, cel concret, este în ființă, pe cînd primul este doar în lege. Toată filozofia, inclusiv cea a lui Spinoza, se opune vorbei, împlîtoare, a acestuia: conceptul de cîine nu latră. Există însă un „concept” de cîine care latră: Ideea de cîine. Dacă e vorba de conceptul *științific* al cîinului, care explică manifestările acestuia, firește că filozoful are dreptate (dar atunci el a încetat pentru o clipă să fie filozof). Dacă, în schimb, e vorba de *Ideea* unei realități, adică de elementul ei, atunci acesta din urmă preia toate manifestările realității, pe care o strămută în ființă. Căci realitățile obișnuite nu sînt; cel mult devin. Ceea ce *este* în ele ține de ființa de a doua instanță.

Excurs despre element

Într-o memorabilă carte despre care am amintit mai sus, al cărei titlu s-a păstrat însă mai bine decît cartea însăși (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910), Ernst Cassirer opune conceptul modern de funcțiune celui antic de substanță. Nu ce este lucrul, ci felul lui de a fi, țesătura lui lăuntrică, structura interesează pe moderni, iar în multe domenii nu mai există în fața cunoașterii obiecte concrete, ci doar funcțiuni. Într-un fel, lucrurile dispar, ele făcînd loc relațiilor.

Este un fapt evident că lucrurile dispar, dar poate în ceva încă subzistent, elementul, iar nu în ceva evanescent, ca relațiile. Trebuie într-adevăr să numim „element“ această ordine de realitate, în care sînt împlintite lucrurile și care le face să *fie*. Între conceptul de substanță și cel de funcțiune se impune un concept nou, care să păstreze o substanțialitate și, fără a se dizolva în funcțiune, să manifeste funcționalitate. Unități mai cuprinzătoare decît realitățile imediate apar percepției secunde și ochiului interior, stînd la limita sau, mai degrabă, în intervalul dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Este aci o întreagă lume, de care nu vorbim de obicei, în salutul logic prea brusc pe care-l facem de la concret la abstract, dar ontologic *aceasta* s-ar putea să fie lumea care să dea lucrurilor ființă și să deschidă către altă ființă decît a lucrurilor. Este o lume de *medii*, într-un îndoit sens: atît pentru că mijlocește între condiția lucrurilor și o eventuală condiție ontologică superioară, cît și pentru că dă de fiecare dată un mediu în care să apară lucrurile.

Domeniul de investigație al ontologiei se schimbă, atunci, trecînd de la lucruri și realități imediate la elemente, ca realități mediatore și ca medii la propriu. Asemenea medii apar din cînd în cînd, ca realități mai puternice ontologic decît întruchipările individuale, în fiecare domeniu de cercetare. Naturalistul Buffon din secolul al XVIII-lea spunea: *Les espèces sont les seuls êtres de la nature...*, așa cum Platon ar fi putut spune că Ideile sînt singurele ființe ale realității. Biologii de astăzi nu au confirmat întocmai subzistența speciei, dar nici nu au putut-o infirma. Ca și Ideea, cel puțin în înțelesul ei regîdit, specia este un exemplu, provizoriu bun, pentru ceea ce vream a denumi „element“.

La antici, în particular la Aristotel, specia era *substanță*, în termenii săi „formă substanțială“, anume substanță secundă; îi lipsea doar materia spre a da o realitate individuală, adică o substanță primă. La contemporani, în schimb, de la Darwin încoace, specia nu mai este substanță propriu-zisă: are o dezvoltare, fiind o simplă „varietate“ la început și intrînd apoi, chiar ca specie constituită, în procesul evoluției. Am putea fi ispitiți atunci să spunem că, la moderni și contemporani, specia a căpătat un caracter funcțional, în locul unuia substanțial; numai că, dacă a trădat un caracter funcțional, specia nu l-a pierdut cu totul pe cel substanțial. O formă de substanțialitate, sau măcar de subzistență, supraviețuiește în ea, iar tot ce este viu se dovedește a fi *întru* o specie, care, fără să pre-existe individului — cel puțin în faza de început — îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un „sistem de reglare“, el însuși în curs de determinare, prin exem-

plarele pe care le determină. Cum oare să numim altfel decît „elemente” asemenea entități, nici substanțe, nici funcțiuni, deopotrivă substanțiale și funcționale, care *dau* ființă lucrurilor și *iau* ființă de la ele?

Elementele ființează peste tot. Chiar atunci cînd în domeniul de investigație a naturii specia n-a fost acceptată decît ca o ipoteză de lucru, a trebuit să se recurgă la alte forme de unități, mai cuprinzătoare, în sînul realului: unitatea ecologică, *oikos*-ul, comunitatea de viață naturală și mediul, ce fac posibilă existența individuală și populațiile. De asemenea, studiul istoriei a oscilat între date prea legate de realitatea imediată și orizonturi prea largi de idealitate, pînă cînd sociologia și filozofia culturii au indicat structurile comunitare și mediile ce apar în istorie, dacă nu cîte o adevărată lume, *oikoumene*. Psihologia, prinsă și ea între concret și abstract, sau între realitate individuală și funcțiune generală, a întîlnit cu psihologia inconștientului o lume a elementelor, arhetipurile. Dacă mediul (ca element, cum se va vedea, iar nu ca simplă ambianță) poate fi identificat și la nivelul materiei, între altele drept cîmpuri, adevărata împărăție a elementului o oferă lumea omului, unde ființa are sorti să apară și altfel decît ca devenire simplă. Cu omul nu numai că elementele pot spori oricît, dar ele dovedesc cum, spre deosebire de realitățile individuale, se întrepătrund, se întretaie, se subsu-mează și se ierarhizează.

Sîntem în elementul ființei doar în *ultimă* instanță; peste tot însă și în toate, trăim printre elemente ca și nevăzute, nicidecum numai printre realități văzute. Copilul este limpede în elementul maternității și trece succesiv prin altele. Așa cum ne aflăm în elementul speciei și al societății, sîntem, cu viața morală, în elementul diversificat al familiei (sub puterea ei modelatoare și consistența ei ontologică), sîntem în elementul prieteniei, al iubirii, al unei limbi, al unei profesii, al cunoașterii și culturii, al cetății, al spiritului obiectiv, deci, în fond, numai în elemente. La rîndul său un ins nu este un simplu ins altuia, ci un pachet de posibilități, o stare generală, ceva învăluitor ca un mediu: este bucuria posibilă, buna comunicare, purtătorul de nou, creditul posibil, spre a coborî pînă la cîte un erou balzacian; este oglindirea de sine, adversitatea sau principiul stenic, viața. Oamenii realizează doar în cîte un ceas deosebit ce este elementul: uneori, cu prețul dezvăluirii proprii că, în fond, sînt trăiți și nu trăiesc cu adevărat, ca subiecte; că viața lor era dinainte știută și că cineva „le-a spus-o pe de rost”; alteori, ei percep elementul în lumea din afară, așa cum se întîmplă în cîte un ceas solemn al comunității, de pildă ca în descrierea înmormîntării reginei

Victoria din *Forsythe Saga*, sau în descrierea înmormîntării lui Victor Hugo în romanul lui Barrès, sau — mai dramatic pentru noi — cu înmormîntarea lui Eminescu. Ori de cîte ori ceva își arată sau își dă „sufletul“, ființa secundă din noi și din jurul nostru iese la iveală.

Într-un sens, *elementul* există întîi, și din el se desprind realitățile individuale, de o parte, legile abstracte, de alta: numai că acest „întîi“ nu trebuie întotdeauna gîndit ca anterioritate în timp, așa cum *a priori*-ul lui Kant nu este *a priori* (anterior) în timp, ci drept temei de cunoaștere; sau așa cum Ideea lui Platon nu este nici ea cu adevărat subzistentă și anterioară în timp, ci doar temei de ființare. — Totuși în anumite cazuri controlabile, de „elemente“ ce au un contur istoric și natural bine precizat, se poate chiar vorbi despre anterioritatea în timp a elementului. Astfel „supa vitală“, despre care vorbesc unii biologi de astăzi, nu conținea încă legile speciilor, nevum indivizi: tocmai din ea s-au desprins, de o parte, legile de viață (care au dus la constituirea de specii, ca elemente mai bine determinate decît supa originară) și indivizii, de alta.

Sau cu exemple istorice: într-un entuziasm colectiv, de pildă unul revoluționar, nu sînt încă, adesea, nici eroi, nici sensuri istorice bine precizate: ele apar tocmai din acel entuziasm colectiv ca „element“ istoric. Sau încă mai precis controlabil istoricește: beția bahică și corul dionisiac au precedat, ca element, eroul tragic și autorul de eroi, de o parte, legile tragicului, de alta. În schimb în Evul Mediu, elementul „Misterelor“ n-a reușit să dea nici creații bine individualizate, cu atît mai puțin legi ale unui gen literar care să se impună; elementul a rămas element gol. În sfîrșit, cu un alt exemplu: în toate culturile cu tradiție, elementul folcloric a precedat creația folclorică. Oamenii au trăit în elementul acela, pînă ce el s-a condensat în creații. Într-un sens apropiat, șezătoarea, sărbătoarea în general, a precedat cîntecul, așa cum salonul literar, tot ca un fel de element, a precedat pe moralistii francezi — pînă la a pune pe La Rochefoucauld să scrie maxime la comandă — precum și legile genului respectiv, în măsura în care se poate vorbi de legi aci.

Căci realitatea de ansamblu a elementului este cea care face posibile făpturile, de o parte, legile, de alta, iar *legile se nasc și ele*. Din clipa cînd elementul este așezat ca realitatea ontologică mai adîncă, iar nu indivizii, nici legile abstracte, așadar din clipa cînd se deschide o altă perspectivă asupra realității, o dată cu elementele, nu mai este un scandal rațional să spui că legile nu sînt date, ci se nasc. Substanța, care e individuală, și funcția, care e generală, se originează ontologic în element. Tot ce este în afara noastră, cu noi

laolaltă, se investește prin aceste *generaluri concrete* pe care numai reflexiunea filozofică le identifică.

Dacă e deci adevărat că filozofia a rămas cu o singură problemă, cea a ființei, acum putem spune că ea deține, cu ființa, toată varietatea ontologică a *elementelor* și că ea nu este decît o vastă teorie — cînd nu poate fi și o tehnică spirituală, ducînd la „înțelepciune” — pe linia elementelor. (De pildă, în afara Ideilor platoniciene, toată lumea „Spiritusului obiectiv” al lui Hegel ne pare a fi o teorie a elementului.) Iar numai filozofia are înțeles pentru elemente.

Astăzi lumea noastră istorică este în elementul *raționalității* de o parte, de alta în cel al raționalității aplicate, al *tehnicității*; căci și aceste două elemente, dacă au fost o clipă simple expresii ale subiectivității de conștiință și de creație la omul modern, au devenit apoi obiective, ba chiar ceva de tăria naturii.

Filozofia istoriei dezvăluie alte „elemente” active în trecut sau probabil în viitor; filozofia culturii împlîntă comunitățile în elementul cîte unei structuri sau chiar „idei”; teoria sistemelor sau structuralismul nu fac decît să teoretizeze și formalizeze elementul; cibernetica, la rîndul ei, prezintă înseși realitățile individuale drept sisteme de reglare și control, proiectînd perspectiva elementului asupra oricărei realități organizate în act; lingvistica filozofică, epistemologia, etica și estetica filozofează și ele asupra elementelor; — dar îi rămîne ontologiei să scoată reflexiunea filozofică de sub seducția elementelor imediate și regionale, spre a investiga elementele ultime. În propoziția „pomul este verde”, spunea Hegel, te poate interesa ce înseamnă pom, ce înseamnă atributul verdeții, dar pe filozof trebuie să-l intereseze ce înseamnă aci „este”.

Cînd ni se spune că există limbi ce nu posedă verbul „a fi” și că ontologia se reduce la o speculație pe bază de limbi europene, este bine să amintim din nou că și în limbile acestea din urmă „este” poate foarte bine dispărea (ca în rusă) și a devenit uneori disparent, așa cum ființa dispăre sub o privire nefilozofică. Dar tocmai aceasta înseamnă filozofia, în particular ontologia: *reamintirea* ființei. Dacă alte limbi și culturi nu vor să-și reamintească, este datoria culturii europene, care le-a trezit acum pe celelalte culturi la rațiune și libertate (acestea din urmă ele însele „valori” ale ființei) să le redea înțelesul ființei ca atare și al elementelor investite de ea.

În timp ce însă ontologia n-a „reamintit” întotdeauna de lumea elementelor, o face adesea cîte o artă (în chip pur muzica) și, în particular, literatura. Una din constantele literaturii, oricît de realistă s-ar vroi ea, este tendința spre „fantastic”. Literatura s-a născut sub fascinația mitului și a fost în primul ceas basm, amîndouă pu-

nînd în joc alte planuri de realitate decît cel dat și mai puternice decît el. Chiar atunci cînd a devenit creație cultă, literatura a regăsit fantasticul, ca o strămutare în altă lume, într-un fel mai reală. Să nu fie oare aci, neștiută, năzuința de strămutare în lumea elementelor? Orice „reintegrare“ este o asemenea strămutare, și înțelegem literatura fantastică drept o ascensiune către element, ca înspre o formă de subzistență în care lucrurile nu mai stau sub precaritatea realului, ci *sînt*. În orice caz, dacă fantasticul nu este unul de descompunere și pierdere, cum a fost uneori în romantism și în supra-realism, ci le impune acestora o răspundere metafizică, ele dau cu fantasticul lor expresie literară unei nevoi de recompunere a lucrurilor la niveluri arhetipale. Poate că și literatura de știință-ficțiune trebuie înțeleasă așa, în lumina elementelor: „celelalte“ lumi sau reasezări cosmice pe care le invocă ea sînt tot atîtea ordini noi, în elementul cărora oamenii ar putea sau chiar vor trebui să trăiască. Și în definitiv, ce face romanul în general, ca gen literar? Crezînd că descriu oameni și întîmplări, autorii redau sau instituie elemente. Cînd romancierul francez vorbește de „regăsirea timpului pierdut“, el încearcă poate regăsirea *elementului* pierdut.

Pe cînd literatura reamintește, în felul ei, de lumea elementului, filozofia nu încetează totuși să-i pregătească regăsirea, fie și fără invocarea lui directă. S-ar putea urmări în gîndirea filozofică, de la Kant pînă la Husserl și, poate, la Heidegger, tendințe de regăsire a metafizicii, nu pe linia finitudinii omului, cum vrea ultimul pentru cazul lui Kant, ci printr-o orientare caracteristică spre subiectivism, înțeles ca *mediu* interior. Subiectivismul modern (ca și toată problematica eului) nu reprezintă defel o îngrădire și oarbă cufundare în eu, decît pe linia degradată a individualismului din veacul trecut. Așa cum individul nu mai e simplu individ — și tocmai de aceea el poate fi invocat — eul modernilor este o noutate față de greci, cum este una față de *le moi haïssable* al lui Pascal. Cu *Ich denke* al lui Kant, ca unitate sintetică originară de apărcepție — pe care se întemeiază toată filozofia critică — sau cu „eu sînt eu“ al lui Fichte, care a lăsat în urmă orice eu individual, gîndirea modernă a impus un primat al subiectivului, sau al subiectității de natură să trimită pînă la absolut. De la Kant, cu transcendentalul său, începe această extraordinară conversiune, care face ca „subiectul“ să fie lume. La Schelling, absolutul însuși este subiectitate; la Hegel marea instanță, Spiritul, trece prin treptele: subiectiv-obiectiv-absolut, spre a se reface în subiectitate; iar la capăt, Husserl înrădăci-nează totul într-un „ego transcendental“. Oricîte reacții a putut trezi un asemenea primat al subiectivului, el spune ceva deosebit,

care pare a se fi reflectat și în știința fizicii: că subiectivul este împletit cu obiectivul și că subiectul *este* lume. Ce înseamnă aceasta pe plan ontologic, se poate spune simplu: că lumea este una de elemente, nu de lucruri; și că lumea omului este una de elemente încă și nu una de conștiințe individuale.

*

Acum se poate încerca o definiție pentru element: numim așa *orice mediu exterior ce poate deveni mediu interior*.

Regelui indian care cerea să se aștearnă covoare peste tot unde călca el, un înțelept i-a arătat că era mai potrivit să-și pună el covoare la picioare, sub forma de încălțăminte. Mediul exterior devenea astfel, dacă nu interior, cel puțin unul intim, și se intra în elementul civilizației. Dar există un exemplu încă mai sugestiv, de astă dată cu veritabilă interiorizare. S-a spus despre sîngele ființelor vii cum că este mediul exterior al mărilor hrănitoare, trecut în mediu interior, care și el udă și hrănește tot trupul, ca mările începutului, ba face cu putință și modelează trupul însuși. Poate că aserțiunea nu este exactă, dar ea e adevărată: ceva din afară trebuie să se fi prefăcut în mediu interior, pentru ca întruchiparea vie să prindă ființă.

În acest sens, elementul este „sîngele” realității, el fiind sînge la propriu, în cazul reproducerii vieții, care dă realități „de același sînge” cum s-a și spus, în timp ce la nivelul spiritului, elementul este hrănit și dătător de viață în spirit. Astfel cultura, care la început reprezintă un perfect mediu exterior, cu universul ei de cunoștințe ce trebuie învățate și de documente ce trebuie consultate, devine pînă la urmă un mediu interior, în cazul celor împliniți în ea și care se ridică la puterea ei. Sau comunitatea, exterioară și învăluitoare prin semenii omului și sensurile de viață ale societății, devine interioară pentru cel care-și poate ridica ființa la puterea ei și poate pentru orice om adevărat, după deosebirea care s-a făcut între izolare, ce este o desprindere de lume fără lume, și singurătate, ca desprindere de lume cu ea cu tot. Legile obștei, întru totul exterioare și împresurînd sau chiar îngrădind pe ins în toate felurile, pot deveni norme interioare, așa cum codul social, ca un „se cade sau nu se cade” exterior, devine conștiință morală subiectiv-obiectivă. Valorile în general, etice, estetice ori de cunoaștere, exterioare și ele, se pot preface în principii de viață, dinăuntru active și creatoare. Totul în viața spirituală are acest mers, de la mediu exterior la mediu interior (de la substanță la subiect, spunea Hegel). Numai geniul procedează răsturnat, pînă la urmă: impune un mediu interior drept

mediu exterior pentru alții. Dar el reușește aceasta pentru că făcuse să treacă mai adânc decît ceilalți mediul exterior în interioritatea proprie.

Dacă însă mediul exterior poate trece în mediu interior, iar în cazuri privilegiate și invers, atunci înseamnă că interioritate și exterioritate, subiectitate și obiectitate, întruchipare și element nu pot fi despărțite. Elementul reprezintă ce este mai adânc în lucru decît lucrul însuși. Ideea platoniciană și Spiritul obiectiv hegelian trec statornic din afară înăuntru și au sens filozofic *atunci* cînd vibrează așa. Sub acest raport, cel mai nefilozofic lucru ni se părea ceea ce „taie” și desparte, ca bisturiul lui Aristotel, fiul de medic, prin care Ideea a fost separată de real; iar cel mai filozofic lucru este cel ce aduce interiorizarea exteriorului: sugeram, cu un obiect tot al tehnicii, ca și bisturiul, că este șenila, respectiv tancul, care trece exterioritatea drumului asupra vehiculului și obține această miraculoasă paradigmă, demnă de Tao-ul chinezesc, vehiculul cu drum cu tot.

Cu acest criteriu definitoriu pentru element, de a fi mediul exterior trecut în mediu interior, se poate încerca determinarea unui început de ordine în universul elementelor. Am enumerat laolaltă elemente fizice, biologice, spirituale, morale, lărgind sfera elementului mult dincolo de ceea ce s-a numit așa de obicei. Dar criteriul definitoriu aduce și restrîngere, sau, în orice caz, o precizare de conținut. Aceasta se poate vedea în primul rînd la elementele de ordin fizic, care sînt spațiale și creează cu adevărat medii *exterioare*. Lumina, cu pura ei exterioritate, nu mai poate fi numită „element”. La fel, nici elementele clasice ale lui Empedocle, pămîntul, apa, aerul, focul. Ele sînt medii doar exterioare, deci nu element. Totuși la Thales apa *era* element, de vreme ce trecea în interioritatea fiecărui lucru, cum trecea aerul lui Anaximene și focul lui Heraclit. Chiar pămîntul, prin excelență mediu extern, va putea fi înțeles și ca mediu intern, în măsura în care omul strămutat în cosmos va fi preluat în el principalele atribute ale Terrei și „pămîntescul” ei. Dar pe plan fizic cîmpurile electromagnetice, în concentrația lor eventuală, trebuie numite element, și doar în acest sens vom putea vorbi de elementul materiei.

Pentru celelalte elemente decît materiale, care nu au o spațialitate directă, de exterioritate, ci o spațialitate de învăluire adesea neidentificată și nerecunoscută, greutatea este tocmai să desprinzi elementul de fapte și obiectitatea de subiectitate (cum se străduia Platon să *despartă* Ideea de lucruri). În cazul Vieții, desprinderea însă este oricui identificabilă, și de altfel viața a și fost exemplul pri-

vilegiat pentru element; căci viața nu este un simplu concept — așa cum specia unui viețuitor nu este totuna cu conceptul viețuitorului — și viața de ansamblu pe Terra, sau poate și în alte zone cosmice, are o subzistență, chiar dacă nu o consistență, ea fiind reală fără o configurație de ansamblu reală. Dar pentru elementul rațiunii, fără realitate sesizabilă cum este, tocmai filozofia este datoare să dea mărturie. S-ar putea numi filozofia: identificarea rațiunii ca element al lumii.

Vom spune, atunci, că trei sînt elementele originare: cîmpurile materiei, viața, rațiunea. Primul element are realitate sensibilă; al doilea are realitate și el, dar insesizabilă ca ansamblu, și de altfel identificabilă doar în versiunea terestră; al treilea, rațiunea, identificată și ea într-o singură versiune, nu mai are realitate, ci identitate în realizare de sine. Dacă se atribuie, sub o raționalitate cosmică, legi imanente și materiei, atunci ultimul element se rabate asupra primului, ca și asupra celui de-al doilea. Dacă, pe de altă parte, se invocă o concepție evoluționistă, atunci elementele se implică unul pe altul, ancorate fiind toate în elementul ultim, al ființei. Dar ceea ce trebuie pus în lumină acum este că fiecare element se specifică în elemente subordonate și că, spre deosebire de prima instanță a ființei, care e devenirea, a doua ei instanță, elementul, arată că ființa *se multiplică*. Față de acel *entia non sunt multiplicanda* al medievalilor, vom spune că, dimpotrivă, *entia sunt multiplicanda*, și aceasta arată că ele sînt cu adevărat *entia* și nu concepte. În natura ființei stă *creativitatea*.

Aceasta se vede cu existența umană, acolo unde devenirea simplă va putea trece în devenirea întru ființă, deci unde realul este nu numai în cea mai strînsă vecinătate cu ființa (prin rostire, spunea Heidegger), dar și cel mai îmbibat de ea. Ființa de primă instanță, devenirea, dezvăluia structura ființei, dar nu și firea ei. Ființa de a doua instanță o arată așa cum este: sporitoare.

Sub acest raport, al treilea element, rațiunea, cu universul spiritual pe care-l aduce, dă chipul privilegiat al ființei secunde. Totul sporește, în orizontul spiritului. Dar pentru a spori „în ființă”, trebuie ca permanent un mediu exterior să treacă în mediu interior. Așa face Spiritul obiectiv al lui Hegel (spiritul unei limbi, al unei epoci și culturi, al unei comunități, cu elementele ei, familie, profesiune, datini, mituri, arhetipuri); așa face uneori Ideea platoniciană, cînd rămîne idee a valorilor și sensurilor spirituale, dar nu și cînd este idee a *oricărui* lucru, riscînd atunci să cadă în simplu concept; așa fac elementele morale, cu tot provizoratul și toată contingentă lor, ca elemente sub învăluirea cărora apar omului ceilalți

oameni; aducînd oglindirea, adversitatea, iubirea, comunicarea, sau entuziasmul colectiv, structurile spirituale, arheii. Sensul nostru de viață, cum oare să nu fie socotit drept un element, cînd ne învâluie ca un mediu exterior nouă, la început, și se prefăce, apoi, tot mai adînc în mediul nostru interior?

Desigur, elementele acestea din urmă, pe care le numim morale, sînt cvasi-elemente, căci nu au o subzistență decît circumstanțiată. Am putea atunci să spunem că există: elemente originare cu realitate și permanență, dacă acordăm permanență cîmpurilor materiale; elemente originare, dar fără permanență (ca viața, care ar putea dispărea și apoi cîndva reapărea); elemente originare dincolo de problema duratei (ca rațiunea, ce poate dispărea cu ființele raționale, dar este, în sine, fără durată); elemente provizorii, ca sensurile comunităților istorice; și cvasi-elemente, ca acelea morale din spațiul imediat al omului.

Dar dacă pot fi grade de subzistență în timp și de realitate ale elementelor, tăria ființei este peste tot. Căci tăria ei este de a face dintr-un mediu „sinea” unei realități și de a da astfel sinele omului și sinea lumii.

32. STRUCTURA ELEMENTULUI

Ființa ne-a apărut sub două chipuri, ca devenire și ca element, așa cum omul — dacă e îngăduită comparația — apare sub două chipuri, ca trup și suflet. Devenirea este ca și trupul lucrurilor; elementul este sufletul lor odată ajunse la devenire. Dar ele vor fi una, ca la om trupul și sufletul, iar ceea ce le unește este modelul ontologic. Modelul dădea în lucruri devenirea; același model va da *fără lucruri* elementul.

Cu elementul, lumea s-a deschis. Ontologia nu mai privește acum spre lucruri, neîmplinite sau împlinite cel mult în devenire; privește spre unități mai cuprinzătoare: medii sau suflări, cu vorbirea românească. Și spre deosebire de lucruri, care se iveau sub închiderea ce se deschide, elementul este o *deschidere* ce se închide (un mediu extern devenit intern). Închiderea elementului se face însă în devenire, iar la rîndul ei devenirea, care este întru element, va pătrunde și transforma — așa cum trupul transformă sufletul — felul de-a se manifesta al elementului. Pînă la împletirea devenirii cu elementul, să vedem cum arată în el însuși, liber de lucruri, elementul.

În lucruri, ființa a apărut doar ca model, așadar cu un sens funcțional. Ca element, și astfel ca mediu, ea are un sens mai mult decît funcțional, unul de subzistență reală. Ființa apare acum ca o difuziune, sau ca un univers de fenomene și manifestări, care-și pot închide deschiderea lor sau, alteori, pot rămîne suspendate asupra lumii și în ea. Modelul a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul și generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații generatoare de individual și general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individuație) și, de aceea, nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, și, de aceea, nu e științific inteligibilă. Este mediul învăluit care poate deveni mediul învăluit.

Cum subzistă determinațiile libere, au arătat-o cîteva exemple: ca energie, care poate deveni masă; ca viață, care poate da fapte vii; ca spirit al unei lumi, ce poate da exemplare ale acesteia; ca vorbire, ce se poate închide într-o limbă; ca logos și raționalitate, ce se închide în rațiune. Dar cum subzistă liber modelul *întreg* prin simpla subzistență a determinațiilor, o arată faptul că acestea implică și fac cu putință individualul și generalul, adică modelul întreg.

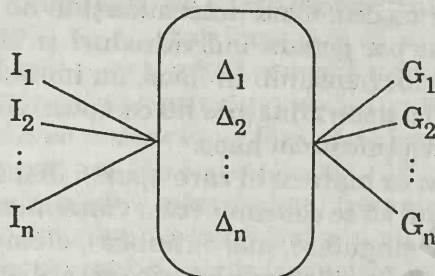
În imaginea schematică de pînă acum a modelului, individualul primea determinații ($d_1, d_2 \dots d_n$), care puteau sau nu să se acopere cu determinațiile ce-și dădea generalul ($D_1, D_2 \dots D_n$). Cînd determinațiile unuia se acopereau cu ale celuilalt, modelul ființei se împlinea și realul atingea prima instanță a ființei, devenirea (căci nu devine decît ceea ce a intrat în ordine; altminteri, doar se prefăce). Schema din prima parte era:

$$I \left\{ \begin{array}{c} d_1 \\ d_2 \\ \vdots \\ d_n \end{array} \right. \text{ preluate de: } \left. \begin{array}{c} D_1 \\ D_2 \\ \vdots \\ D_n \end{array} \right\} G$$

Acum însă nu individualul și generalul dau cîmpul ori cîmpurile determinațiilor, ci mediul liber al determinațiilor comune individualului și generalului (notate aci cu Δ) este cel din care se pot desprinde atît individualul, cît și generalul, oricît diversificate. Modelul este astfel întreg, o dată cu dubla trimitere a Δ -urilor.

Firește, individualurile ce se desprind din element sînt realități ce devin, nu realități punctuale; generalurile ce se desprind sînt adevărate ordini, nu simple legi. Dar modelul ontologic își menține structura; și numim element (general concret) această lume a de-

terminațiilor, constituită într-un mediu care, trecînd în mediu interior, va da și realități individuale și legi de ansamblu.



MEDIUL
(Elementul)

Pentru a pune în lumină mai bine ce înseamnă un element real, ca ființă de a doua instanță, este de ajuns să-l comparăm cu unul artificial. Omul a pus pe lume un simulacru de ființă de a doua instanță, cu elementul tehnicii și mediul tehnicizat pe care l-a creat. Este, într-adevăr, ca și elementul, un univers de determinații autonome (de manifestări organizate, sisteme, procedee, mecanisme), fără de ceva individual, de o parte, și fără sens general de alta. Dar tocmai pentru că determinațiile tehnicii sînt cu adevărat autonome și artificiale, netrimitînd *necesar* la ceva individual și la o ordine de ansamblu, ele reprezintă un neadevăr ontologic: un model ontologic mutilat. Tehnica în speță nu este *generatoare*, ca ființa. În element, ca expresie a ființei secunde și a „sufletului” lucrurilor, totul este dublu orientat, către individual și general. Ceea ce însă nu generează realități, nici vreo ordine de ansamblu, nu „este”.

S-ar putea crede totuși că elementul este produsul lucrurilor reale, în măsura în care acestea, cu mediul lor interior, ar institui mediul exterior: energia ar fi suma energiilor interne, viața ar fi totalitatea celor ce viețuiesc, comunitatea ar fi suma indivizilor. Dar mediul intern este *mediu*, adică de la început mai mult decît exemplarul individual, cum este mai mult sîngele, în viețuitor, sau spiritul comunității și al culturii, în om. Acum, din perspectiva ființei secunde, lucrurile se răstoarnă: nu elementul se *face* prin lucrările individualului și ale generalului, la care s-a putut ridica individualul, ci el se *desface* în acestea. Realitățile individuale, ca și legile, se nasc și pier, fiecare la scara lor. Ființa singură, acum ca element, persistă, dincolo de întruchipări individuale și de legi. Față de individ și de legi, ființa elementului pare chiar veșnică. Totuși nici elementele în care se specifică el (ca viața în specii), nici elementul în-

suși nu e veșnic (ca viața însăși în cosmos). Chiar la o a doua instanță, așadar, ființa nu persistă decît atîta vreme cît determinațiile pot alcătui un mediu. Cînd determinațiile nu mai țin laolaltă ca mediu și nu mai pot genera individualuri și legi de ansamblu, ființa secundă lasă loc haosului. În haos, nu numai că individual și lege nu apar, dar nici determinațiile nu compun. Nimic din modelul ontologic nu supraviețuiește în haos.

Ca mediu activ, ca matrice în care apar și dispar realitățile singulare fără ca mediul să se consume (căci viața nu se epuizează prin extincția făpturilor singulare, nici rațiunea), elementele sînt altceva decît „categoriile”, fie chiar cele istorice și „stilistice”. Acestea din urmă nu reprezintă medii active și n-au de la sine putere formatoare; iar cele ale intelectului sînt cadre goale. Timpul și spațiul — dacă le rînduim printre categorii — sînt orizonturi ale elementelor, ca temporalitate și spațialitate, nu elemente; iar celelalte categorii sînt doar modalități, uneori provizorii, ale ființei secunde. Funcția ontologică a categoriilor, pe baza căreia Aristotel vedea ființa distribuită în zece modalități, după cele zece categorii, este preluată de elemente. Ființa aceea, care se putea „spune”, după antic, în atîtea feluri cîte categorii sînt, era ființa *spectrală*. În schimb ființa se poate spune în tot atîtea feluri cîte elemente *originare* sînt, după cum funcțional ea se poate spune într-o infinitate de feluri, după infinitatea (în lumea spiritului) a elementelor. Pînă și în cvasi-elementele omului — în sensul lui de viață, de pildă, sau în elementele variate ale vieții lui morale — ființa de a doua instanță are o realitate în act.

De altfel, ce ființă ar fi aceea în sînul căreia nu se petrece nimic? Modelul ființei în *lucruri* părea că închide ființa într-o împlinire locală, dar ca un mediu activ, al determinațiilor permanent generatoare de individual și general, nu mai lasă loc împlinirii stabile și lui „este” statuar. Cu a doua ei instanță, ființa, de asemenea, iese din condiția unui prezent etern. Afirmatia lui Parmenide cum că „singură ființa este” spune, cu sensul ei absolut, *prea puțin*.

33. LUCRAREA ȘI NATURA ELEMENTULUI

Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricîte medii interne. Dar elementul *se distribuie fără să se împartă*.

Elementul este o altă unitate a lumii decît realitățile individuale, de o parte, legile, de alta. În cazul primelor nu se poate vorbi

despre vreo distribuire de sine, în timp ce legile rămîn de obicei exterioare și coercitive pentru cele aflate în „mediul“ lor. Doar cînd legea operează dinăuntru, de pildă dinăuntru conștiințelor individuale în societate, ea s-a distribuit fără să se împartă; iar atunci a devenit normă interioară, adică element tocmai.

În general, corectînd o primă impresie, nu tot ce se răspîndește fără să se schimbe se și distribuie fără să se împartă. Lumina, care cade la fel, „și peste cei buni și peste cei răi“, sau unele care se răspîndesc în toate părțile, păstrîndu-și frecvența, lungimea și amplitudinea, nu se distribuie cu adevărat sau nu au o distribuire interioară. Ele rămîn un mediu *extern* (ceva este în mediul luminii, nu în elementul ei), așa cum, pe plan spiritual, cultura rămîne adesea un mediu extern, răspîndindu-se peste tot, dar nedevenind întotdeauna un mediu interior. Doar conceptul, pe registrul său logic și abstract, se distribuie fără să se împartă, căci logica este spectrul sau redarea în spectru a ontologiei, dacă ea înțelege să fie și altceva decît exercițiu al exactității goale. Iar atunci cînd Hegel a făcut din concept acea ipostază a Spiritului care se distribuie în concret fără să se împartă și, astfel, intimitatea lucrurilor (vom spune „sufletul“ lor), el a transformat conceptul în elementul prin excelență al lumii.

Am întîlnit elementul *între* substanță și funcțiune. În timp ce funcțiunea doar se distribuie, căci n-are nici o subzistență, decît nominală, așa încît la ea nu poate fi vorba de împărțire sau mutilare, știrbire de sine; și în timp ce substanța doar se împarte, fără a se putea distribui, iar împărțirea ei este de fapt o știrbire de sine, o mutilare (potrivit conceptului aceluia, straniu altminteri, de „mutilat“ din cartea „Delta“ a *Metafizicii* lui Aristotel), elementul se distribuie fără să se împartă, sau, dacă se preferă: se împarte fără să se muteleze (știrbească). Fără conceptul de „element“, gîndirea cade — cum a și căzut — în alternativa: substanță-funcțiune, care duce la dubla blocare a ontologiei: cea antică în plinul substanțial al ființei, cea modernă în golul ei funcțional. Nicăieri nu apare o distribuie indiviză concretă.

Ce este caracterul acesta a ceva, de-a se distribui fără să se împartă, este lesne de arătat în cazul „bunurilor“ (problema bunului nefiind, poate, străină de cea a ființei, în măsura în care ființa ar putea fi înțeleasă ca bunul suprem, cu acel *ens et bonum convertuntur*). Un bun material se împarte distribuindu-se, de obicei; o pîine se împarte, pămîntul de lucrat se împarte, bunurile industriale se împart. Sau atunci, dacă pînă și împărțite rămîn unități distincte, ele împart între ei pe cei cărora le revin, neputînd reveni decît *sau* unuia sau celuilalt. Banul este prin excelență ceea ce se împarte

(are „diviziuni“), ca și ceea ce împarte sau desparte pe posesori între ei. Toate sînt bunuri de consumare. Dar există și bunuri de *însu-mare*, care nu se divid și nu divid pe posesori între ei. Dacă o pîine se distribuie împărțindu-se, un cîntec ori un adevăr se distribuie fără să se împartă.

Așa sînt toate bunurile de tip spiritual, dar nu numai ele. Căci materia însăși este, în *fondul ei*, de aceeași natură ca bunul ce se distribuie fără să se împartă, cum apărea ea ca energie și cîmpuri, cum apărea apoi ca viață. Elementul, cu distribuirea lui indiviză, coboară pînă la ultimul nivel de realitate — la fel cobora conceptul, la Hegel, pînă la ultimul aspect al naturii —, îngăduind ființei, ca ființă secundă, să nu fie suspendată peste lume, nici doar mediu exterior al acesteia, ci intimitatea ei.

În distribuire indiviză fiind, elementul nu este individuat: el nu are contur și nici un fel de consistență, deși este sau are subzistență. Individuația apare abia în sensul elementelor. Cu toate acestea, elementele nu sînt nici generalitate pură, fără orice formă de specificitate; ele au o subzistență *anumită*, cum sînt anumite și conceptele care le reflectă, dar fără vreo individualizare. Mai degrabă s-ar putea vorbi despre un sens *individual* al universului întreg, dar nu despre unul al „elementelor“ din cuprinsul lui. Iar în măsura în care individualul nu are ființă prin el însuși, pe cînd elementele sînt ființa în versiunea ei secundă, vom ajunge la asertiunea, stranie doar în aparență, că universul ca întreg poate să nu „fie“ (să fie haos), în timp ce elementele din cuprinsul lui au adevăr ontologic și *sînt*.

Ca fiind o subzistență anumită, chiar dacă una fără consistență, elementul încă poate fi privit ca un întreg; dar este unul fără de părți. (O realitate vie nu este o „parte“ a vjeții, după cum o limbă nu e o parte a logoului.) Nici conturul stabil, dar nici fluiditatea nu-i exprimă natura, cînd e vorba de element material (ca energia), iar cînd sînt în joc elemente spirituale, ele se înfățișează mai degrabă ca Ideile platoniciene: forme lipsite de formă. În răspîndirea sau difuziunea lui, elementul, fără de părți cum este, păstrează o unitate calitativă, fiind doar în acest sens un „întreg“.

În linii mari, unitatea unui întreg obișnuit poate fi de trei feluri:

- 1) unitatea unei pluralități, cînd e vorba de părți omogene;
- 2) unitatea unei diversități, cînd părțile sînt eterogene, dar au convergență;
- 3) unitatea pură și simplă, care totuși (așa cum s-a dovedit în cazul unor particule subatomice) se poate descompune în părți din care n-a fost alcătuită niciodată.

Dar există un al *patrulea* tip de unitate, al elementului tocmai. În timp ce primele două tipuri de unitate sînt în fapt „unificări”, cel de-al treilea, cu noutatea lui în istoria gîndirii (căci vine să schimbe înțelesul, simplist dar clasic, al „analizei” și „sintezei”), se apropie de ideea Unului multiplu, pe care l-a conceput întotdeauna reflexiunea speculativă. Dar este cu adevărat, obiectul acesta care se descompune în părți nealcătuitoare ale lui, un Unu multiplu? El eliberează multiplul prin violență (ca bombardamentul particulelor), nu de la sine. Este o perfectă unitate, fără multiplicitate în el, iar cînd se descompune este o perfectă multiplicitate fără de unitate. Ar putea reprezenta o ilustrare pentru Unu și Multiplu, dar nu pentru Unul multiplu al filozofiei.

Elementul, în schimb, are cu-adevărat caracterul Unului multiplu. Unitatea lui calitativă se păstrează în oricîte distribuii (cu simulacrul ei de ființă, tehnica face la fel: produce oricîte obiecte în „elementul” unei invenții), iar așa cum calitatea ne apăsă pe plan *logic*, în „Excursul despre limită”, drept un prim exemplu pentru limită ce nu limitează, elementul ca general concret este, pe plan *ontologic*, exemplul prim pentru Unul ce se numără, adică trece în „nenumărat”. Unitatea de acest al *patrulea* tip, unitatea elementului, unifică în fond toate celelalte tipuri de unitate. Ea este și a omogenilor (căci, de pildă, toate viețuitoarele au *aceeași* viață); și a diverselor (căci viața este *aceeași* în viețuitoare diferite); și a necompusului decompozabil (căci nu viețuitoarele au alcătuit viața, care totuși se dispersează în ele). Sau, în alte cuvinte, elementul-viață este deopotrivă Unu de omogeni, ca fiind același în tot ce e viu; Unu de eterogeni, ca întrunind în sine, sub forma mediului activ, determinații diferite ale viului; Unul nedecompozabil, dar prezent, prin distribuirea lui în părți ce nu l-au alcătuit.

Distribuite, dar fără diviziune, generatoare de întruchipări, dar fără întruchipare, formatoare de real ca și de formal, dar lipsite de formă și de formalul legii, hyletice uneori, noetice altă dată, elementele nu au fixație în spațiu și timp. Ele își fac o spațialitate și o temporalitate proprie, ca medii active, dar le fac pentru realități și legi ce se ivesc în sînul lor, nu pentru ele. La fel cum erau întreguri fără de părți, elementele sînt spațialități nespațiale (care ar fi spațiul vieții?) și temporalități atemporale. Dacă, în ultima privință, au caracter de eternitate față de realitățile individuale și chiar față de ordinele generale ivite în sînul lor, în schimb în ele însele ce este etern? Cu o altă organizare a materiei sau a spiritului, ele ar dispărea ca atare; cu trecerea lumii în haos, ființa însăși ar dispărea. Și totuși, elementele și ființa însăși — dacă aceasta are sens și dincolo de ele — nu sînt nici străine de eternitate. S-ar putea spune că

sînt în *aeviternitate*, cu expresia medievală pentru existența în veac, dacă ființa de care țin toate n-ar fi cea în care eternitatea, timpul și *aeviternitatea* să aibă înțeles și să-și dizolve înțelesul.

34. RAPORTURILE DINTRE ELEMENTE

Subzistența fără consistență a elementelor le dă puțința de a se întrepătrunde unele cu altele, spre deosebire de „entitățile” tradiționale. Dacă au în comun cu acestea capacitatea de a spori ca număr, ele au în comun cu categoriile tocmai pe cea de a compune.

Elementele așadar nu numai coexistă: se întrepătrund, se încrucișează, compun și se înmănunchează, dar deopotrivă se subsumează. Rezultă de aci o dublă coexistență a lor, una în adîncime prin subsumare și interpenetrație, alta înfășurată, în concentrație.

În *real*, ființa secundă este o „împachetare” de elemente, cu o formulare mai liberă. Nimic nu este într-un (sau întru un) singur element, ci într-o înmănunchere de elemente. Devenirea, obținută cu ființa de primă instanță, se petrece în sînul unui element, respectiv a unei înmănuncheri de elemente.

În ființa sa mai adîncă (decît devenirea), realul este *n*-dimensional: o încrucișare de elemente privite ca dimensiuni ale sale. Cînd își „dă sufletul”, realul nu arată de fapt un singur element, ci o multiplicitate înmănunchată în el.

Dar realitățile superioare, cele spirituale, tind să se rezolve într-un element unic, sau să creeze ele unul nou, tot unic.

*

Lucrurile din sînul realului nu se întrepătrundeau; erau impenetrabile. Arborele rămîne arbore, calul cal. La fel „entitățile” nu se întrepătrund, cel mult ele se echivalează; așa cum spuneau medievalii despre *ens*, *bonum et verum*, sau anticii despre *bonum et pulchrum*. În schimb, elementele se întrepătrund. Dacă ne gîndim la cele originare, viața se întrepătrunde cu energia; spiritul cu amîndouă. Sau, pentru elementele Spiritului obiectiv: spiritul unei limbi se întrepătrunde cu cel al unui popor și cu cel al unei epoci istorice, cu cel al nivelului de civilizație și al relațiilor de producție, după cum se întrepătrunde cu spiritul altor limbi.

S-ar fi părut, o clipă, că „elementele” reînvie entitățile medievale. Dar acestea sînt abstracte, pe cînd elementele sînt concrete; entitățile sînt statice, elementele active și productive; entitățile țin de esență, elementele de existență. Ultimele alcătuiesc de fiecare dată un mediu, o *oikoumene*, o lume, pe cînd entitățile sînt suspen-

date peste lume. În ultimă instanță, deosebirea este că entitățile au rigiditatea și izolarea subiectului (nu numai entitățile ultime, ca *ens, verum, bonum, pulchrum*; dar și personificările medievale de speța celor din *Le roman de la rose*: Gelozia, Prietenia, Buna Întîmpinare etc.); entitățile sînt așadar subiecte, pe cînd elementele, păstrîndu-și substanțialitatea lor, au totodată un caracter atributiv și predicțional.

În acest din urmă sens, ele se vor asemana categoriilor, cu caracterul funcțional al acestora, și vor putea intra în compunere ca ele, dovedind încă o dată că în general trebuie gîndită o a treia modalitate între substanță și funcțiune, ba chiar că această de a treia modalitate, cu caractere deopotrivă substanțiale și funcționale, este cea care capătă cu adevărat semnificație ontologică, dincolo de ontologia unilaterală — fie monistă (Spinoza), fie pluralistă (Leibniz) — a substanței. Cu elementele, ceva din gîndul lui Empedocle cu privire la Iubire și Ură, ca un fel de „materii“ ale lumii, păstrează un sens. O anumită materialitate, realitate sau substanță reală cu caracter activ și funcțional deosebește în chip limpede elementul, pe de o parte, de entitatea abstractă și categoria tot abstractă, pe de alta, de substanța prea determinată și acuzat reală, ca și de funcțiunea prea nedeterminată și acuzat formală.

Dacă însă elementul se deosebește de entitate prin aceea că, în-tocmai categoriei, poate intra în compunere, el se aseamănă cu entitatea prin aceea că poate fi în proliferare. De la început, elementele nu apăreau ca fiind numărate, cum sînt categoriile. Ele se pot ivi oricînd în lumea naturii — nu a reprezentat un element nou cel al „celebrității“, atunci cînd a fost obținut de ființa vie? — și nu înce-tează să apară în lumea spiritului. În excepționalul omenescului (dar care ar trebui să fie regula lui), un om, care nu a sfîrșit prin a avea un dram de geniu, prin a fi „un element“ pentru ceilalți, adică un sens de viață, o valoare specifică, o tonalitate umană, un prototip uman, nu a trăit cu adevărat. Căci spiritul se definește, nu atît prin obiectivările lui în produse, cît prin puterea sa de iradiere și modelare, adică prin elementul pe care-l suscită la viață; astfel încît oamenii adevărați sînt mai mult decît o operă, ei devin un principiu de viață. Elementele lumii sporesc, o dată cu devenirea ei și cu devenirea istorică. În abstractul lor, entitățile sporeau și ele; iar aver-tismen-tului medieval pentru realitățile existente, cum că *entia non sunt multiplicanda*, i se opunea faptul că entitățile abstracte se multiplicau la nesfîrșit.

Deosebite de categorii, prin proliferare și prin subzistență, deosebite și de entități și de categorii, prin activitate și productivitate, elementele nu doar coexistă, ca entitățile, ele se și înmănunchează,

așa cum fac predicatul cele mai generale, categoriile și, firește, predicatul în genere.

Problema aceasta a compunerii sau a amestecului de Idei, cum îi spunea Platon, este una esențială, atât logic, cât și ontologic. Dacă Ideile nu ar compune și ar rămîne în izolarea lor de substantive, nu s-ar putea spune nimic despre nimic, sau cel mult s-ar spune un singur lucru despre un singur lucru. Deopotrivă ontologic, dacă ele n-ar compune, lumea ar fi una de statui, nu de realități vii și în devenire. Atunci, împotriva „părintelui Parmenide“, spune Platon, trebuie să admitem că Ideile se mlădiază, ieșind din izolarea lor și îmbinându-se unele cu altele. El o arată în *Sofistul* pentru cele cinci Idei fundamentale: ființă, stare, mișcare, identitate, alteritate.

S-ar părea că avem, cu *Sofistul*, o primă sugestie istorică pentru întrepătrunderea elementelor. Dar, în fapt, nu poate fi încă vorba, cu cele cinci Idei platoniciene, de elemente adevărate. Dacă elementele sînt de ordinul Ideilor lui Platon, nu înseamnă că orice Idee platoniciană este element. Dintre cele cinci din *Sofistul*, cu excepția ființei, care este elementul ultim, celelalte patru sînt de fapt simple entități *categoriale*, care tocmai de aceea intră firesc în compunere. Formal sînt și ele substantive, dar un fel special de substantive, anume verbale („stare“, „mișcare“, *identitate*, adică faptul *rămînerii* același, *alteritate*, adică faptul *trecerii* în altul). De aceea, le și numim entități *categoriale* sau *predicative*, care cu natura lor de verbe nu exprimă în chip obișnuit nimic substanțial, neputîndu-se vorbi de „elementul mișcării“ sau de cel al „rămînerii pe loc“. La fel alte Idei, ca „asemănarea“ din dialogul *Parmenide* ori „egalul“ și „inegalul“ din *Phaidon*, nu sînt nici ele adevărate elemente, ci de astă dată Idei relaționale. Pentru amestecul Ideilor la Platon, ca îmbinare de elemente, se pot afla alte ilustrări decît cele din *Sofistul* — chiar dacă anticul nu le prezintă întocmai drept amestecuri — și anume exemple din rîndul elementelor *morale*, pe care el le comentează cu precădere: prietenia, cercetată într-un dialog, se poate îmbina cu pietatea, cercetată în alt dialog (susceptibilă și ea de a deveni „element“, cum s-a dovedit cu pietismul de totdeauna și, la propriu, cu cel protestant), așa cum se combină cu valoarea înțelepciunii susceptibilă de-a deveni și ea sens de viață, sau cu orice altă valoare morală. Dar înmănunchierea de elemente se petrece nu numai în ființa morală a omului, ci și în cea psiho-fizică a lui — așa cum se petrece în tot restul realului.

Înmănunchierea aceasta de concentrație se întregește cu una de subsumare a elementelor, în care caz întrepătrunderea devine o integrare etajată, ca în arborele lui Porfir, unde speciile se subsumează unele altora. De pildă, elementul vieții își subsumează pe cel

al vegetabilității și animalității, cu subelementele lor, după cum, în lumea spiritului sau în cea morală, subsumările de elemente (ca elementul culturii, care-și subsumează elementul cunoașterii de sine, care la rîndul ei își subsumează elementul sensului de viață) sînt la fel de firești ca și concentrările lor. Specificată în elemente, ființa îngăduie acestora să se înmănunchieze și ordoneze, ca și cum ele ar trăda, la nivelul lor, tendința de-a regăsi unitatea din care s-au desprins.

Ființa de a doua instanță apare astfel în real ca o împachetare de elemente. Dacă în modelul ei, adică în esență, ființa se dovedea a nu fi unitară și omogenă, ci eterogenă, acum, în *existența* ei, ființa se dovedește a fi multiplă. Așa, într-adevăr, și apare ea la nivelul ontologic mai adînc al realului. Cînd realul intra în ordine prin satisfacerea modelului, el își obținea devenirea, ca o primă instanță a ființei; iar devenirea nu se putea petrece decît înăuntrul elementului, care funcționase ca generalul adecvat individualului respectiv și care-i oferea orizontul de manifestare. Dar elementul în joc nu e izolat. Să luăm cazul omului care, ridicîndu-se la nivelul unui sens general, a intrat astfel în ordine și devenire. El devine, întru ce? Întru acel sens, firește, și în orizontul lui. Însă elementul său (căci sensul de viață a devenit mediu activ, realitate, materie mai puternică decît viața insului, pe care o modelează) este înmănunchiat nu numai cu alte elemente mai joase, psiho-fizice, dar și cu numeroase alte elemente spirituale: cu spiritul obiectiv al unei comunități, cu nivelul istoric al unui ceas, cu geniul unei limbi, prin care sensul de viață se formulează și își caută consecvența cu sine, cu elementul persoanei umane. Acest mănunchi de elemente reprezintă acum ființa realului, în așa fel încît nimic nu rămîne să se afirme ontologic într-un singur element; orice realitate e prinsă într-un complex.

La nivelul dintîi, cu imaginea ei funcțională, ființa era devenire și ca atare simplă; acum, cu imaginea ei substanțială, la nivelul de ființă secundă, ea este multiplă, cu învelișurile ei de elemente înfășurate, așa cum au fost închipuiți atomii cu orbitele, cîmpurile, norii, învelișurile lor de electroni în jurul unui nucleu. Numai că, în timp ce nucleul fizic are o realitate efectiv centrală, individualul disparent și nesigur, care ar părea centrul împachetării de elemente, posedă o simplă centralitate fără nuclearitate, iar ființa însăși, cu învelișurile ei, este mai degrabă ca acea realitate amintită, a cărei periferie este peste tot și al cărei centru nu e nicăieri.

Totuși, deși disparent sau simplă „tăietură” în continuum-ul ființei înseși, cum este, realul dat va fi purtătorul de o clipă al ei, sau al concentrărilor ei. Teza medievală cu privire la *individuum*

ineffabile este lipsită de sens, poate. Dimpotrivă, toată problematica ființei, ca și toată cunoașterea generalului tind să determine și fixeze tocmai realul individual. Loc de încrucișare a elementelor, care creează pentru el, ca un fel de dimensiuni, un *spațiu ontologic*, realul este n-dimensional.

Am văzut în cazul „vocilor” lui Porfir cum puteau fi înțelese ca alcătuind un spațiu *logic* cu 5 dimensiuni, prin intermediul căruia să poată fi determinat cu exactitate individualul: orice realitate se definea și localiza precis prin genul, specia, diferența, caracterul ei propriu și cel accidental. Dar tot în slujba realului individual, sau a substanței prime, cum îl numește Aristotel, stau și categoriile sale, care ar alcătui acum un spațiu *logic* cu 10 dimensiuni. Într-adevăr, substanța primă se determină prin: substanța secundă (genul și specia) al cărei exemplar este, ca și prin determinările ei, cantitate, calitate, relație, temporalitate, spațialitate, poziție, acțiune, pasivitate și posesiune.

Am numit spațiu *logic* pe cel al lui Porfir, cât și pe cel aristotelic propriu-zis. În măsura înșă în care realul individual ar fi aci ființa (cu aspectul nominalist al gândirii aristotelice) s-ar putea spune că ele sînt și spații *ontologice*, nu doar *logice*. În fapt însă Aristotel nu rămîne nominalist, ci lasă loc unei ființe de alt ordin, cu „formele substanțiale”, ba pune chiar problema ființei ca ființă. Să păstrăm, atunci, sensul de spațiu *logic* pentru schemele antice și să numim spațiu *ontologic* pe cel care deschide asupra ființei secunde, așa cum se petrec lucrurile în cazul de acum, al elementelor concentrate într-un subiect de realitate. Iar de astă dată, determinarea precisă a subiectului de realitate — simplu loc de încrucișare, cum este — se propune doar drept *una* din problemele ontologiei. Te poți întreba, într-adevăr, ce este în adîncul său un subiect de realitate, de ce elemente ține el, într-un cuvînt ce focalizare ontologică se petrece în punctul acesta de realitate, spre a-i da statutul de ființă pe care-l are. Dar te poți întreba și ce se petrece, prin această compunere a elementelor, în ființa însăși, nu atît în realul imediat.

Prin concentrarea și mai ales subsumarea elementelor, ființa își dă *densități* diferite. Poți vedea, de pildă, prin ce subsumări și compuneri de elemente se constituie elementul unei matrice, de existență naturală ori istorică. Se *întîmplă* ceva în ființa însăși. Dacă explorarea ontologică a realului nu se poate face decît pornind de sus, de la elemente, în schimb explorarea elementelor și a ființei înseși nu este de întreprins în eterul speculației, ci pornind de jos, de la realul în care este împachetată ființa. De aceea, ontologia trebuie să știe a citi nu numai cîtă ființă este în existența prezentă a

lucrurilor, ci și ce împachetare de ființă se eliberează, o dată cu „sufletul” lor.

Lucrurile *sînt* printr-un concurs de elemente și se descompun în ele. În cartea morții se pot citi la fel de multe ca într-a vieții. Dar ființa însăși nu este mai adevărată în concentrarea și concursul elementelor decît ar fi în decursul unui singur și în afirmarea lui. Acest lucru e vădit din felul cum, la o treaptă superioară a realului, în particular la nivelul spiritului, cîte un element ia precădere printre elemente, în afirmarea ființei înseși.

Este izbitoare în istoria pămîntului întîietatea pe care a luat-o elementul vieții, apărut la început izolat, din confruntarea și îmbinarea elementelor date de cîmpurile fizico-chimice, spre a se răspîndi apoi pe întreaga Terră și a prelua el, cu promisiunea sa ontologică, controlul celorlalte elemente, răspunzînd parcă, pînă la om, de toate titlurile ființei în versiune terestră.

Cu omul, ființa își găsește instrumentul ei adecvat, în așa fel încît un gînditor ca Heidegger a putut spune că vorbirea omului este păstorul ființei. Viața socială, morală și spirituală a omului aduc, toate, o proliferare a elementelor, fiecare pe planul ontologiei regionale respective, iar cultura reprezintă o adevărată explozie demografică în ce privește elementele (climatele, mediile istorice, structurile ideatice), dar una care nu amenință nicidecum cu supra-populația ei viața spiritului.

Și totuși, în ciuda bogăției elementelor, tocmai la om cîte un element spiritual poate deveni precumpănitor, comunitățile superioare ca și exemplarele tinzînd să se împlinească sub devenirea lor într-un *singur* element (o singură „idee” modelatoare), care de cele mai multe ori reprezintă noutatea ființei istorice.

În întregul ei, așa cum natura a dus la elementul vieții, umanitatea a concentrat zestrea și capacitatea ei ontologică în *elementul raționalității*. Din perspectiva ceasului istoric în care trăim, precumpănirea unui asemenea element nu pare întotdeauna a purta cu ea bunătatea ființei. Dar din perspectiva ontologică îi exprimă *adevărul*, iar despre adevăr trebuie socotit că întotdeauna sfîrșește prin a fi bun. Altminteri n-am fi, ca oameni, păstori ai ființei, ci falsificatori ai ei.

35. CUM ARATĂ O LUME A ELEMENTELOR

Dacă realitățile sînt punctul de intersecție al unui fascicul de elemente, sau pot apărea ca simple tăieturi în continuum-ul cîte

unui element, atunci ființa nu mai este de căutat în punctualitatea sau chiar golul lucrurilor. Ea e de căutat în element și în lumea elementelor, ca într-o plinătate, la început neidentificată.

Dar astfel toată problema s-a mutat (cu partea a II-a) din realul imediat în ceva mai intim, nicidecum mai depărtat de transcendent. Accesul la ființă, urmărit de obicei exclusiv prin inteligibilul opus sensibilului, se obține mai degrabă printr-o sensibilitate lărgită (care nu va fi opusă rațiunii, cum era opusă intelectului), ca și prin percepția întregurilor și prin cufundarea într-o ordine originară, în același timp reală și încărcată de posibil. În universul individuației în care ne aflăm, lumea elementelor vine să se înfățișeze ca una elementară, la propriu.

Dar atunci cum arată o lume a elementelor? Nu cumva ea este una mai degradată decât a lucrurilor?

Prin element am regăsit originarul. Ființa nu poate fi căutată decât în originar, de vreme ce nu s-a dovedit a fi „dincolo”. În timp ce la început s-au desprins ca unități distincte și fapte, lucrurile tind să refacă, la alt nivel, ceva de ordinul „indistinției originare”. Mizeria fapturii joase, a celei vegetale ori animale, nu este de a nu avea contur individual, ci de a nu-l putea depăși, odată obținut; ea nu se reintegrează fără totală dezintegrare. În cazul omului, în schimb, apare la orice treaptă limpede — cu conștiința ce se deschide către lume, cu eul ce se lărgeste spre un sine mai cuprinzător, cu iubirea, cu rațiunea — năzuința și posibilitatea de reintegrare, într-o altă modalitate ontologică decât cea strict individuală. Simpla comunicare este un început de comuniune. În solidaritatea secundă în care existentul, împlinit ca existent, tinde să intre, toate redevin una.

În ce fel „una”? Ca o formă de Unu, mai mult decât de simplă unitate sau de unificare. Deosebirea dintre Unu și unitate e știută: Unul este lipsit de repetiție posibilă, pe când unitatea se repetă. (Platon nu poate vorbi, în dialogul *Parmenide*, despre unitate și multiplu, căci prin ea însăși unitatea se multiplică; el a vorbit despre Unu și multiplu.) Dar dacă Unul îngăduie sau chiar conduce la formarea unităților distincte, reintegrarea acestora în Unu va trebui să-i modifice natura. Așa cum nu e totuna viața de dinainte de producerea unităților de viață, adică a fapturilor vii, cu modalitatea matură de viață în care aceste unități se reintegrează sau pot fi reintegrate; așa cum nu e totuna Cuvîntul de dinaintea formării limbilor, cu cel care învăluie limbile obținute — la fel nici o formă de a fi una a elementului nu e regăsită întocmai, în originarul ei. Va deveni și acesta un originar *secund*. Generalul, individualul și determinațiile redevin una, dar într-un Unu acum diferențiat. Iar

„elementul“, care a fost generalul pentru individualul distinct și determinațiile distincte, trebuie să sfârșească acum prin a fi, când general, când determinatii, când individual.

Să luăm un exemplu. Comunicarea cu o ființă eventuală din cosmos înseamnă, pentru noi: *întîi*, posibilitatea de a comunica, logosul, generalitatea pură a exprimării raționale; *apoi*, înseamnă un cod anumit, individualitatea acelui logos; și, *în fine*, va fi sau va putea fi, cu limbajul în act, determinațiile acelui cod, în funcție de dialogul angajat. Vom „regresa“ așadar lingvistic înspre originar, intrînd într-o relație de comunicare și comuniune *elementară*, în care va trebui să ne dăm un alfabet și să botezăm din nou conceptele, realitățile, procesele bine cunoscute și denumite. Dar regresul acesta nu ne va duce la primitivismul vorbirii, căci „elementul“ lingvistic de acum este limpede unul secund. Vom fi regăsit astfel elementul vorbirii (al comunicării și comuniunii laolaltă), *cu întreaga experiență a limbilor naturale, a limbajelor științifice și a conceptelor ce s-au ivit, ca tot atîtea unități distincte în matricea vorbirii. În acest sens, putem spune că elementele readuc la originar.*

Experiența de regăsire silită a elementului în materie de logos-limbă, sub solicitarea unei eventuale luări de contact cosmice, este de fapt experiența nemărturisită a limbilor — ele însele element, spirit obiectiv — atunci când se ridică, pe scara ființării lor spirituale, pînă la elementul mai cuprinzător al logosului însuși; căci fiecare fel natural de a comunica și comunia poate tinde să devină, în dezvoltarea sa, însăși comunicarea și comuniunea originară. Dar același exemplu al reintegrării vorbirii într-o situație „elementară“ ne pare ilustrativ și pentru ridicarea oricăror realități la element. Că și „Spiritul obiectiv“ al lui Hegel (de exemplu spiritul familiei, al unei comunități, al unei culturi și religii), care se ivește în *Fenomenologia* lui după ce conștiința, apoi conștiința de sine și rațiunea s-au manifestat, dar de fapt — spune Hegel — le-a precedat, căci ele toate s-au exercitat în sînul spiritului, la fel, în cazul de față, elementul precedă și face cu puțință realitățile ce tind spre el. Căci elementul este mai adevărat decît fapăturile sau avatarurile lui. A te ridica la element ca la o treaptă către ființă poate astfel apărea drept o simplă regăsire a originarului.

Într-adevăr pentru om, la prima vedere, lumea elementelor apare ca mai apropiată de cea animală decît de cea umană, prea plină de realități *distincte*, cum e aceasta. Și este efectiv vorba de regăsirea unei condiții „animale“, dar *la nivel uman*. Am invocat regăsirea posibilă a elementului vorbirii ca element. Era unul de ordin spiritual; dar chiar și el purta asupra animalității (sensibilității)

noastre, cu unda sonoră sau cuvîntul scris; și, de altfel, mîine s-ar putea preschimba întreg în vorbirea sau comunicarea prin emanații ale scoarței cerebrale, captate. Dacă însă în locul acestui element de ordin spiritual, am invoca direct, pentru ridicarea la ființă, înregistrarea elementelor materiale — ca posibilitatea omului de a percepe noi tipuri de unde, sau de a trăi în elementul altor ponderabilități — atunci nevoia de rafinare a sensibilității umane ar fi evidentă. Cu „elementele“ acestea, pe care poți să le înregistrezi uneori ca fluizi ori emanații, conștiința s-ar afla ca într-un univers de mirosuri, sau unul plin de mesageri chimici, cum i-a botezat biologia. Subzistențe de ordin mai vast vor fi luat atunci locul subzistențelor individuale. Masculul e chemat de la distanțe uriașe de insecta femelă cu mesagerul chimic, în cuprinsul „elementului“ pe care-l constituie specia lor; dar și obiectul cosmic lansat în spațiu, ba pînă și cosmonautul, care în principiu ar putea avea independența sa rațională, sînt controlați și dirijați tot timpul prin semnale, în cadrul elementului artificial, adică al mediului activ pe care l-a creat omul, găsind deliberat un nou nivel de realitate. Gîndul, pe de altă parte, că societatea umană rațional controlată duce la o superioară formă de animalitate, în genul furnicarului sau al stupului, are o legitimare, dar firește fără sensul său condamnator. Căci dacă realitățile spirituale, ca și cele naturale, stau sub acțiunea elementelor și nu a agenților individuali, era firesc ca și în înfăptuirile sale artificiale omul să se ridice la realități de ordin secund, sub tirania cărora trăiește animalul și în *libertatea* cărora poate să se așeze omul.

Poate că pentru lumea de mîine, fie cosmică, fie una de „agregare de conștiințe“, cum închipuie Teilhard de Chardin, nu atît un supliment de suflet îi va trebui omului, după gîndul lui Bergson, ci un supliment de sensibilitate, respectiv *un supliment de trup* și bună animalitate, care în ultimă instanță ne-ar da și suplimentul de suflet.

Dar „elementarul“ unei lumi de elemente nu e neapărat animalic, singură înregistrarea lui amintind de percepția animală. Elementul este și pur uman, dacă ne gîndim că experiența sufletească și spirituală a omului se face, de fapt, printre elemente, nu printre lucruri. Copilul nu percepe o ființă individuală în mama sa, ci maternitatea; dar și prietenul vede în celălalt mai degrabă prietenia, omul de cultură elementul culturii, cum vede infractorul în acuzator elementul cetății justițiare. O asemenea experiență directă a realităților de *alt* ordin domină viața de conștiință, iar ea trezește un *sentiment* de existență înainte de a fi o cunoștință, ceea ce în

multe cazuri nu devine niciodată. Iar pentru că experiența elementelor nu e conștientă, ea, care totuși este o treaptă către ființă, reprezintă în primul moment mai degrabă o formă de întunecare decât de dezvăluire. Până la a fi logice, relațiile cu lumea elementelor pot fi instinctuale, intuitive și iraționale. Viziunea obișnuită a omului îl scosese din elementar, în favoarea unei lumi diferențiate, astfel că orice reîntoarcere îl neliniștește. Dar gândul mai adânc arată că întâlnirea cu elementele nu este o recădere în instinctual, nici o cufundare în irațional, necum o experiență mistică, ci un bun regres spre originar, pe care conștiința trebuie să-l întreprindă în aspirația ei către ființă. Dacă pietatea față de realul imediat putea deschide o cale către ființă (cum o arăta prima parte a lucrării de față), pietatea față de elemente este o adevărată școală pentru ea.

Totul este în aspirație către ființă (cum o spun: legea și instinctul conservării, voința oarbă, instinctul de putere și cel mai bine anticul: „orice lucru tinde spre binele lui”); dar calea către ființă duce prin elemente, și întâlnirea cu lumea elementelor are totuși în ea un caracter regresiv. Orice reintegrare pare, omului, la început, o disoluție, de pildă cea a persoanei. Poate fi acesta progresul către ființă?

Nu numai că este progresul către ființă, dar este *progresul* pur și simplu. În sensul ei adânc, formularea „progres către ființă” este tautologică. Orice progres este unul către un plus de ființă, și poate că ontologia singură este în măsură să dea un înțeles plin expresiei de „progres”, care în sens obișnuit nu are o determinare sigură: progres către ce? Întru ce? Dar încă la treapta biologică elementară, pruncul „crește” împlinind, în sens aristotelic „actualizînd”, *ființa* din el; tînărul progresează în cunoaștere, adică în ființa lui umană și spirituală, așa cum sportivul progresează intrînd „în formă” (cu o admirabilă expresie, neștiut ontologică), adică obținîndu-și plinătatea ființei sale trupesti; iar progresul moral, progresul științific, progresul civilizator, progresul comunităților și al umanității sînt — ca și în natura vie ori moartă — trepte de afirmare ale ființei proprii și de asigurare în ființă pur și simplu. Distribuită peste tot, ființa ca element pune în formă, în actualitate și plenitudine totul, iar acest proces, înregistrat de om în afara sa și cu ființa proprie, s-a numit progres. Numai că regăsirea elementului, fiind progresul, are întotdeauna un caracter de regres către origine.

Un asemenea aspect regresiv, la început greu acceptabil, a fost totuși statornic înregistrat, nu fără surprindere, în istoria culturii. Orice progres — în afara celor tehnice, care au caracter de invenții artificiale — a putut părea la început o condamnabilă simplificare.

Gîndirea mitologică era, în definitiv, nespus mai subtilă decît cea a presocraticilor; religiile păgîne, așa cum o simțeau contemporanii luminați, în frunte cu Iulian Apostatul, erau mult mai bogate în sensuri și răspunsuri decît religia creștină începătoare; iar mai tîrziu, explicațiile aristotelice erau mai complexe și savante decît metoda prea frustă sau „naturile simple“ ale lui Descartes. Astăzi încă, în ceasul cînd s-au demitizat atîtea „adevăruri“ ale lumii premoderne, oricine resimte lucrul ca un progres; ba s-ar putea spune, dacă schema simplificării e valabilă, că sîntem — dincolo de „progresele“ tehnicii — în pragul unui uriaș progres uman, cu regăsirea elementarului pe care am obținut-o, chiar dacă, poate, nu orice revenire la elementar e neapărat un progres. Dar presocraticii aduceau într-adevăr un progres, atunci cînd propuneau elementarul, cu „elementele“ lor la propriu, în locul luxurianței miturilor; la fel făcea în istorie creștinismul, cînd așeza totul în elementul simplu al iubirii, sau mai tîrziu, și pe alt plan, cartezianismul, cînd regîndea totul prin elementul și în mediul mecanicismului.

Cu un singur element nou, sau alteori cu precumpănirea unui element din rîndul celor înstructurate în real, natura și omul intră în progres. „Simplificarea“ este deopotrivă reală și aparentă. Față de complexitatea în care se blocaseră, înainte de a intra în progres, realitățile, prinse în „spații“ din ce în ce mai bogat dimensionate, totul devine într-adevăr mai simplu. Dar așa cum în cunoașterea științifică, reducerea la un principiu explicativ integrator (ca reducerea fenomenelor fizice la elementul cîmpurilor electro-magnetice) nu are sensul degradat al simplificării, la fel nici trecerea unei realități, dintr-un regim de complexitate paralizatoare, în regimul de integrare al *unui* element, nu poate fi o scoborîre de nivel. Totul urcă regresînd.

Aceasta înseamnă, în termeni de școală: transcendența ființei face loc transcendentalului ei. De la Kant înainte, de cînd termenul medieval de „transcendental“ nu se mai acoperă cu ceea ce e dincolo de realități, ci exprimă ce e dincoace de ele, arătînd temeierile lor și felul cum sînt ele cu puțință, progresul pe toate planurile și-a dovedit solidaritatea lui cu cîte o specifică formă de regresiune. Transcendentalul filozofic el însuși a făcut posibil idealismul german și cu el marxismul, apoi fenomenologia și ontologia fundamentală a lui Heidegger; adîncirea temeierilor în analiza matematică, apoi a axiomelor în axiomatică și, în fine, teoria mulțimilor (a acelei simple și chiar simpliste noțiuni de mulțime) au înnoit matematicile, după cum cercetarea atomului și a particulelor lui a înnoit fizica, genetica, biologia și perspectiva istoriei, adică regresiunea la

propriu, toate științele omului. Dar cultura și viața spiritului nu fac decât să reflecte căile către ființă. Căci, într-adevăr, ce ar însemna cultura, dacă nu ar fi, cu explozia ei demografică în materie de elemente, ansamblul modalităților de acces la ființă, încercate de către om?

De aceea, pe orice cale a încercat omul să aibă acces la ființă: cu principii ultime de cunoaștere, cu legi științifice a toate integratoare, cu extaz artistic ori religios, el a resimțit de fiecare dată experiența întâlnirii cu ființa, sau iluzia ei, drept regăsirea de sine a spiritului, într-un mediu originar de ordinul luminii. Poate cel mai sugestiv a descris această reintegrare folclorul, atunci când a închipuit că în Rai nu va mai fi durere, nici dragoste, nici grai, nici timp, ci totul va fi „o zi“.

Dar regăsirea nu este a unui simplu mediu exterior, ca lumina, ci a unui mediu exterior ce poate deveni interior. De aceea, toate „întîlnirile“ cu ființa, de speța legilor integratoare ori a extazului, n-au adus temeieri ontologice, ci au rămas simple *cuvîntări* despre întîlnirea cu ființa.

36. CATEGORIILE ELEMENTULUI

Ridicarea la ființă prin elemente trebuie să pună în lumină alte categorii ale realității, sau asupra realității, decât cele clasice. Acestea din urmă priveau lucrurile date: erau predicatele naturii în genere, la Platon (*Sofistul*), ale naturii moarte și vii, la Aristotel, ale naturii reflectate și încadrate de conștiință, la Kant.

Realitate de alt ordin decât lucrurile, elementul reține din categoriile vechi doar cîteva într-alt fel concepute. În orice caz, categoria ce a părut a fi de generalitate maximă, cea de „lucru“, nu are dintru început sens pentru element.

În fapt, o singură categorie cu adevărat nouă va fi suficientă spre a da măsura realității schimbate față de lucruri: categoria *Unului multiplu* pe bază de distribuire indiviză. Ea exprimă natura ființei, ca și a oricărui element în care se specifică ea, de a se distribui — spre deosebire de lucruri — fără să se împartă. Deși tema Unului multiplu a putut fi tot timpul invocată de gîndirea tradițională, ea a fost lipsită de un criteriu concret, fiind astfel așezată prea sus, ca și ființa însăși, în loc să fie întîlnită pretutindeni, cu elementele.

Despre orice lucru „se spune“ întotdeauna ceva; lucrurile au predicate posibile. În sens tradițional — și acesta a rămas sensul

utilizabil — se numește „categorie“ spusa cea mai generală despre lucruri, așadar clasa ori clasele cele mai largi de predicate posibile. De aceea, de la început categoria a mai fost numită, în termeni de școală: *predicament*.

În timp ce predicatul poate reveni unui lucru sau fenomen singular, predicamentul privește un *domeniu* de lucruri. Pentru orice domeniu cercetat se pot în principiu desprinde sau institui categorii. Așa a făcut gândirea modernă, care a vorbit despre categorii în cercetarea naturii și societății, sau despre categorii gramaticale, stilistice, estetice și etice. S-a lărgit prea mult ideea de categorie, căci nu s-a mai putut da aproape nicăieri — ca în filozofia tradițională — sistemul *încheiat* al categoriilor; dar, în ea însăși, ideea de categorie n-a fost falsificată. Ea a rămas să exprime clasa cea mai largă de predicate posibile dintr-un domeniu anumit.

Numai că, în gândirea tradițională, categoriile nu priveau un domeniu anumit, ci ansamblul lucrurilor reale. (Peste tot, în orice domeniu, unitatea, pluralitatea sau cauzalitatea pot fi invocate.) De aceea și este încheiat tabloul lor tradițional, iar deosebirea dintre cele trei variante pe care le-am reținut, platoniciană, aristotelică și kantiană, se explică desigur prin perspectiva din care s-au instituit categoriile: la Platon, cu stare, mișcare, identitate și alteritate, s-a fixat categorial aspectul fizic cu primele două, cel de chimism intern cu ultimele două (orice lucru are identitate și alteritate), lucrurile fiind privite așadar din perspectiva stărilor generale, ca un fel de realități anorganice. La Aristotel, nu stările generale ci situațiile reale, în care sînt prinse lucrurile, au dat perspectiva categorială, situațiile reale fiind cele în care se află necesar subiectul real, adică substanța primă (orice substanță primă sau realitate individuală are o cantitate, o calitate și relații, o temporalitate, o spațialitate și o poziție, o acțiune, o pătimire și o înzestrare), ceea ce face să existe doar *nouă* categorii, de vreme ce substanța primă nu se poate predica despre nimic, ci despre ea se predică totul; sau cel mult zece, cu substanța *secundă*. În sfîrșit, tabloul lui Kant se referă tot la lucruri, acum nu la stările lor generale, nici la situațiile lor concrete, ci la felul cum sînt încadrate și „categorisite“ de intelect.

Categoriile tradiționale, așadar, indică: ce se spune despre lucruri în general, ce se spune în particular, ce se spune despre ele în chip reflectat.

De la început se poate vedea pentru ce anume categoriile lucrurilor nu pot fi trecute întocmai asupra elementelor: acestea nu sînt lucruri. Conceptul de lucru, cu tot înțelesul său atît de lax încît pare a nu mai avea conținut, ci doar sferă, posedă totuși cîteva note dis-

tincte: nota unității (un lucru are o unitate), nota limitației (un lucru nu e decît ce este), a impenetrabilității (nu se întrepătrunde cu alt lucru), nota particularității (spre deosebire de universal), a abstracțiunii (spre deosebire de generalitatea concretă). Elementul nu poate fi denumit „lucru”, și, într-adevăr, nu se vorbește de energie, sau de viață, sau de rațiune, ca de „lucruri” ale lumii. Elementul are unicitate și este Unu, nicidecum o unitate; elementul are limite ce nu limitează, un singur element putînd fi totul; pe de altă parte, față de rigiditatea și consistența nereceptivă a lucrului, care-l fac să aibă doar „contacte” cu celelalte, elementul are o fluiditate prin care poate fuziona și compune cu alte elemente; sau în timp ce lucrul ca atare aduce fixarea unui element, dacă nu împachetarea mai multora într-un caz particular, elementul își păstrează universalitatea; numai că „lucru” este de fapt o generalitate abstractă, pe cînd elementul este cel al unei generalități întotdeauna concrete.

Nefiind lucruri, elementele alcătuiesc un alt fel de univers, care totuși nu este „altundeva”, nici străin de acestea. Sensul aberant dat Ideii platoniciene, favorizat din nefericire de chiar limbajul lui Platon, anume de a reprezenta o „altă” lume, suprainstituită acesteia, nu afectează defel elementul. Perspectiva lucrurilor nu este și cea a elementelor, iar categoriile unora nu sînt ale celorlalte.

Platon cerea alt ochi spre a se vedea Ideea. Este oare nevoie de alt ochi spre a înregistra elementele? Nicidecum, cînd e vorba de cele materiale, poate nici întotdeauna pentru cele spirituale, căci în amîndouă cazurile caracterul principal pentru identificarea elementelor este: puțința de a se distribui fără să se împartă; iar acest lucru se vede, chiar cînd e vorba de spirit. Orice bun spiritual, sfîrșind cu un adevăr, se distribuie tuturor și rămîne ce este. Percepem direct, cu sensibilitatea comună, că asemenea bunuri nu se dezintegrează, ci, păstrîndu-se în dăruirea lor, reunesc laolaltă și însumează, pe cei care le consumă și care nu le au în exclusivitate, nici nu le desființează prin consum. În favoarea bunurilor de însumare au predicat toți reformatorii morali, fără să le dea investirea metafizică de „elemente”. Dacă nu le-au impus și pe ele durabil, oamenii le-au identificat totuși ca bunuri și valori în real.

Dar ce „s-a spus” despre asemenea realități și valori care se distribuie fără să se împartă, așadar care e „categoria” sub care au fost rînduite ele? Dacă nu s-a spus întocmai, s-a subînțeles: sînt de fiecare dată un Unu *multiplu*. Poate fi curios că ideea Unului multiplu, care apare încă de la presocratici și domină, cel puțin ca o aspirație (în cazul „intuiției intelectuale”, de pildă) întreaga gîndire filo-

zofică, nu a devenit o categorie de realitate; dar atîta timp cît elementul nu era înregistrat ca atare (ci doar în manifestările lui, aparent de excepție și de excelență), tema Unului multiplu rămînea un „ideal”, deopotrivă moral și de cunoaștere. Din clipa însă cînd identifiți elementul în sînul realității, instituiți și categoria lui, transformînd o excepție într-o unitate de gîndire și realitate, adică o categorie.

În orizontul Unului multiplu se ivesc de la început două *aspecte* categoriale, care nu merită, poate, să fie ridicate la rangul de categorii, dar trebuie menționate, tocmai spre a pune mai bine în relief categoria Unului multiplu.

Primul aspect categorial este cel al *situației*. Situația (aminînd de categoria nesocotită a „poziției” din tabloul aristotelic, dar exprimînd mult mai mult decît poziția exterioară, ca acolo) este condiția generală a realității, în clipa cînd obiectul ca atare își pierde autonomia și chiar consistența. Nu se mai poate vorbi de obiect — s-a spus — și nici măcar atomul nu există, totul fiind mai mult o chestiune de „ordine și simetrie”. Cu atît mai mult se poate spune, din perspectiva elementului, că nu sînt în joc obiecte, ci situații, al căror caz particular sînt ordinea și simetria. Situația este un aspect categorial pentru element, în măsura în care acesta, ca Unu multiplu, nu este de găsit *decît* în distribuirea sa. Nu întîlnești logosul ci limbile lui. În fiecare limbă este o situație (fonetică, gramaticală, semantică) față de logot, sau este ea însăși o situație a lui. În „situație”, calitatea, cantitatea și relația sînt laolaltă. În chip fundamental, situația este exprimată prin faptul că distribuitul este într-o și nu în element. Aspectul categorial al situației indică deci o exterioritate interioară (ca simetria și ordinea, în fond), respectiv felul de așezare al multiplului înăuntrul Unului.

Un al doilea aspect categorial implicat de Unul multiplu este cel al *părții-tot*. Distribuția Unului, în particular a elementului, ar trebui să fie o parte; dar, în fapt, n-a avut loc nici o împărțire, astfel încît fiecare parte este tot, așa cum fiecare limbă este, în modalitatea și situația ei, întreg logotul. Spre deosebire de mulțimile de tip matematic, mediul care s-a distribuit ca element este de așa natură încît partea nu „aparține” totului, ci se ridică la puterea lui (cum se întîmplă doar la mulțimile infinite, în matematici). Pe plan calitativ, s-a putut vorbi de parte, în unele cazuri, ca de o „totalitate de fiecare clipă”. Și într-adevăr, Unul multiplu trebuie conceput ca ansamblul multiplelor totalități ale Unului.

Că o asemenea categorie a Unului multiplu poate ea singură ține locul unui întreg tablou categorial, pentru realitatea elementelor, o va arăta enumerarea celorlalte categorii ce le pot reveni. Nici

una din categoriile platoniciene sau aristotelice nu revine elementului, tocmai pentru că ele nu au referire la Unu multiplu. *Starea* nu-i revine, pentru că redă cel mult aspectul de Unu; *mișcarea*, aspectul de multiplu; *identitatea* din nou aspectul de Unu, *alteritatea* doar pe cel de multiplu.

La fel de străine sînt elementele și față de categoriile aristotelice. Substanța primă nu era categorie, iar substanța secundă era elementul însuși, adică realitatea pentru care căutăm acum categorii, în locul celor ale substanței prime. *Cantitatea* nu le revine. Aceasta este, după Aristotel însuși, sau discretă sau continuă, pe cînd elementul nu e nici una nici alta, sau și una și alta, fiind un continuum distribuit, adică discret, ceea ce contravine cantității și se exprimă prin Unu multiplu. Elementul este de dinainte de cantitate. El este deopotrivă dinainte de *calitate*, care la Aristotel este împătrită (formă, dispoziție, afecțiune și capacitate), nici unul dintre moduri, iarăși, necalificînd elementul, cum nu-l califică nici categoria următoare, *relația*. Singure *temporalitatea* și *spațialitatea* poartă cu ele o formă de Unu multiplu și ar părea astfel potrivite elementului, dar acesta nu stă sub ele, ci abia el le instituie, cum instituie *poziția*, respectiv situația înăuntrul său, ori cum exercită *acțiunea* și impune *pasivitate*, fără să aibă, ca element, raporturi de interacțiune, ci doar de întrepătrundere. Ultima categorie aristotelică, *posesiunea*, rămîne în puținătatea și îngrădirea „lucrurilor”. Elementele, ca ființă specificată, *sînt*, nu au ceva.

Le revine categoriilor kantiene să dea singurele prefigurări pentru categoriile elementului. Este semnificativ faptul că tocmai tabloul modern, mai elaborat decît primele două și reflectat („conștiință în genere”), poate trimite spre categorii ale elementului, altele decît Unul multiplu. Lucrul poate fi înțeles, în măsura în care gîndirea modernă a conceput o categorie care le lipsea anticilor: cea de totalitate. Prin totalitate — în toate înțelesurile însă, nu doar în cel cantitativ — Unul multiplu poate fi regăsit, ba poate căpăta moduri, care vor fi tot atîtea categorii suplimentare ale elementului.

Tabloul kantian se deschide cu conceptul *cantității*. Dar nu cantitatea însăși apare acum drept categorie, ci ni se dau specificările ei, unitate, pluralitate, totalitate. Elementul nu era de conceput drept unitate, ci drept Unu. Iar acest Unu a fost acceptat de gîndirea modernă — chiar fără a se recurge la metafizică, la teologie sau la *Parmenidele* lui Platon — cum s-a întîmplat cu teoria mulțimilor (cu ideea de „complementară” ce epuizează un univers), sau în logică, unde se vorbește de universul discursului. Așa cum nu sînt unități aceste universuri, la fel nu este simplă unitate nici ele-

mentul. Dar nici pluralitate nu este el, deși o face posibilă o dată cu unitățile (exemplarele) ce apar în el. Pluralitatea e sau de repetiție și multiplicare de sine, sau de diviziune; dar Unul nu intră în repetiție de sine, iar diviziunea sa este distribuirea. Pe de altă parte, pluralitatea ca atare este expresia unei slăbiciuni metafizice care nu grevează elementul. El își este suficient sieși. În schimb, categoria *totalității* are sens pentru element, a cărui principală categorie era Unul multiplu; nu însă ca totalitate cantitativă, ci ca întreg. Elementul nu lăsa loc nici unei totalizări, fiind neîncetat susceptibil de expansiune: cine poate vorbi de totalitatea vieții ori a formulărilor unei limbi? Chiar energia sporește, o dată cu organizarea materiei și cu spiritul. În schimb, cu titlul de *totalitate deschisă* și avînd deopotrivă un sens calitativ, ca și unul relațional, cum ne va apărea îndată, categoria totalității este una din modulațiile posibile ale Unului multiplu.

Cum arată elementul față de grupa *calității*? Kant ia aci în considerație iarăși specificările ei: afirmație (de realitate), negație, limităție. Spre a fi o „afirmație” de realitate, elementul ar trebui să apară drept ceva determinat; dar el este, ca mediu învăluitor, în perfectă nedeterminare, rămînînd așa chiar și atunci cînd autorizează, prin distribuire, apariția unităților în sînul lui. O viață anumită nu face viața însăși să fie determinată, iar viețuitorul poate chiar spori, cu noutatea lui, nedeterminarea acesteia. Cel mult se poate spune că elementul are o afirmație globală (trecînd totalitatea din cantitativ în calitativ), ea însăși în nelimităție. Dar deopotrivă elementul nu este nici „negație” de realitate, de vreme ce prin el se ivesc afirmațiile realului. Exemplarele apărute prin element, e drept, sfîrșesc prin a se nega pe ele însele, ca nefiind pe măsura elementului; acesta din urmă însă le conferă atîta realitate cîtă pot primi ele și rămîne, în nedeterminarea lui, o realitate dincolo de pozitiv și negativ. În schimb, cu a treia categorie a calității, cu limităția, o categorie posibilă pentru element iese la lumină. Într-adevăr, elementul *este* o formă de limităție, nefiind orice altceva (energia nu e vorbire, după cum erosul nu e rațiune); dar este o limităție ce nu limitează. Oricare dintre distribuirile lui este permanent dincolo de sine. Un lucru este ce este, pe cînd „o parte” dintr-un element este ea însăși, plus tot ce poartă elementul în el. Din nou apare pentru element, ca în cazul totalității, sugestia infinitului, prin care nici o limită nu e și limităție. Dacă totalitatea deschisă era o categorie, aria Unului multiplu, limităția ce nu limitează este o alta.

La rîndul lor, primele două categorii din grupa *relației* rămîn și ele străine de element. Categoria substanței cu attribute este in-

adecvată aci, elementul neavînd atribute. El s-a definit drept o substanțialitate fără substanță. Poate cel mult în versiunea substanței secunde i s-ar potrivi categoria substanței; dar, în prezentarea din *Categoriilor* cel puțin, substanța secundă aristotelică era predicat, iar nu subiect de realitate, cum ar trebui să fie ca substanță și cum este elementul însuși, cu subzistența sa fără consistență. Pe de altă parte, ca fiind mediu pentru cauză și efecte, elementul nu e nici cauză nici efect. Logosul nu are drept efect limbile, ci *este* limbile. Cînd spunem că efectul vieții pe Terra este biosfera, spunem că viața s-a constituit într-un mediu anumit, în care, abia, au loc înlănțuiri de la cauză la efect. (Teologia a respins ideea de cauză, atunci cînd a spus că Fiul este „născut“ iar nu „făcut“, dar despre orice element se poate spune ceea ce declară, alături de stoicism, Plotin despre divin în *Enneada* a III-a, 2, cum că n-are nevoie de artificii, ca meșteșugarii; creează firesc, întocmai producției naturale, lumea ieșind la iveală ca dintr-o sămînță.) Și de astă dată, a treia categorie, cea de comunicare autonomă, s-ar potrivi naturii elementului, chiar dacă nu ca o „acțiune reciprocă“ între exemplare ori atribute, cum apare comunitatea la Kant. Aci, cu elementul, există un mediu comunitar, așadar nu o simplă relație, fie ea reală, ci o realitate efectivă. În autonomia sa, elementul nu cade sub relații, ci este. Căci, într-adevăr, autonomia ar trebui să ia aci întîietate, la a treia categorie kantiană a relației, iar pentru Unu multiplu, unde orice relație cu altul a dispărut și n-a rămas decît relația cu sine, autonomia ar putea fi categoria adecvată.

În timp ce din primele trei grupe kantiene sînt de reținut doar categoriile finale, ca întregiri sau determinări ale Unului multiplu, ultima grupă, cea a *modalității*, constituie în întregul ei o categorie pentru element: realitate–posibilitate–necesitate. Elementul e o realitate deosebită de cea a lucrurilor pentru care, de fapt, fusese gîndită categoria kantiană a realității: el nu e niciodată realizat, dar, ca „mediu de realizare“, poartă în el tot posibilul. Nu este însă nici posibilul fără realitate, căci elementul era dintru început o subzistență; nu este nici posibilul de după realitate, ca în lucruri, care odată ivite pot deveni altceva. Este posibilul ca realitate, pentru care ar trebui concepută o categorie a real–posibil–necesarului.

Categoriile elementului sînt, atunci:

- 1) Unu multiplu;
- 2) Totalitate deschisă;
- 3) Limitație ce nu limitează;
- 4) Comunitate autonomă;
- 5) Real–posibil–necesarul.

Prima categorie le comandă pe toate celelalte (spre deosebire de tablourile tradiționale, unde categoriile au ca și o independență axiomatică) și le transformă în modulații ale ei înseși. Dacă însă le privim drept categorii autonome, atunci toate cele patru au o perfectă „deducție” din cea dintâi. Nu e o deducție „transcendentală”, căci nu de subiect transcendental poate fi vorba într-o ontologie, dar este una la propriu „metafizică”, și anume:

Unul multiplu, manifestat și specificat, este: din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; dintr-a interiorității, o limitatie ce nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este autonomie; dintr-a condiționării interioare este real–posibil–necesitate.

Ființa în ea însăși

37. ELEMENT ȘI DEVENIRE

Problema ființei era îndoită: întâi, ce se poate numi „ființă” în lucruri, așadar care este ființa unei pietre, a unui arbore, a unui cal, a unui om, a unei împliniri istorice, a unei rostiri adevărate; în al doilea rînd, ce se poate numi ființă în ea însăși. Ca urmare, ființa a apărut în două ipostaze: ca ființă a lucrurilor, devenire, și ca ființă de a doua instanță, element.

Prin relevarea *funcției* modelului ontologic în orice realitate imediată, s-a făcut vădită ființa ca devenire a lucrurilor, în cazul intrării lor în ordine, o dată cu satisfacerea modelului; căci devenirea, spre deosebire de prefacere și alte moduri de procesualitate, presupune treapta ordinii atinse. Acum, cu relevarea *substanțialității* modelului, am obținut ființa secundă ca element, definind și descriind elementele în natura lor, în felul lor de a coexista și de a se întrepătrunde, în lumea pe care o alcătuiesc ele și, pînă la urmă, în categoriile de care țin.

Ceea ce au comun devenirea cu elementul este modelul ontologic. Dar devenirea nu este una cu elementul. Cel mult am putea spune că ea se petrece în sînul elementului.

În primul rînd, devenirea nu este element și nu are felul de a fi al elementului, pentru că nu este un *mediu*. Ea e lipsită de un cuprins care să învăluie lucrurile, cum e lipsită de orice subzistență proprie și distinctă de lucruri. Reprezintă înseși lucrurile în procesualitatea lor organizată, de după maturizarea lor ontologică, iar într-o formulare românească, am putea spune despre devenire că este săvîrșirea de după desăvîrșirea lucrului. O asemenea săvîrșire nu are măsură și nici contur prin ea însăși. Măsura o dă realul care devine, iar tot ce-i poate aduce devenirea, în lipsa unui orizont propriu, este desfășurarea lui ca real pe linia *posibilului* din el. (Mai degrabă decît împletirea dintre ființă și neființă, cum vroia Hegel, devenirea ar fi împletirea dintre real și posibil.) Dar devenirea dezvăluie astfel intimitatea lucrurilor, fără ca ea să le învăluie.

Căci, în al doilea rînd, nefiind un mediu care să poată trece în mediu interior, devenirea nu va fi intimitatea și „sufletul“ lucrurilor, ca elementul. Ea este *urma* ființei în lucruri, traiectoria ei trupească, sau trupul ce și-a obținut sufletul. Așa cum s-a putut spune că nu sufletul este în trup, ci trupul în și întru suflet — dacă o clipă ar putea fi privite distinct —, devenirea este în și întru element de fiecare dată, cum se află și se preface organizat făptura vie în elementul vieții și spusa gîndului în elementul limbii. Iar elementele sînt cele care se distribuie fără să se împartă în lucrurile ce devin, în timp ce devenirile lor sînt numai distribuirea.

În sfîrșit, devenirea nu este element, pentru că nu poate primi nici una din categoriile elementului. Ea nu este un „Unu multiplu“, întrucît rămîne în indistincția procesualității, fără a fi nici măcar un proces unitar. Dacă i se poate conferi caracterul de corporalitate a *ființei*, este în măsura în care poartă în ea împlinirea în real a unui model care trimite realul dincolo de el, cum este trimis trupul dincolo de el. Nimic nu e Unu în devenire, nimic nu e multiplu, ci totul reprezintă o pură continuitate; susceptibilă să se curme oricînd sau să se prelungească oricît. — Devenirea nu are astfel nici caracterul unei totalități deschise, a doua categorie a elementului. Dacă e deschisă, ea nu reușește să fie o totalitate; dacă se închide în devenit și se preface într-o totalitate, ea nu mai este deschisă. În fapt, caracterul ei deschis este posibil doar în sînul unui element și prin acesta, fără de care devenirea s-ar închide de la prima ei pulsație (cîte lucruri și existențe nu încearcă să intre în devenire, dar cad în simplă prefacere?), trecînd în oarba schimbare de stări, sub presiunea agenților străini lucrului. Poate mai puțin decît orice categorie îi revine devenirii limitația ce nu limitează. De o asemenea categorie nu se poate vorbi decît în cazul în care există limitații.

Devenirea însă nu are și nu instituie limitații, iar dacă deosebim între limită și limităție, atunci lucrul ce devine este limitat (mărginit din afară, iar nu sub mărginirea dinăuntru, care i-ar da o limităție) și, prin devenire, ceva dat cel mult își mută limitele, dar nu și le depășește niciodată. — O comunitate autonomă sau o formă de autonomie, cu a patra categorie a elementului, nu reprezintă defel devenirea. Ea ar putea părea comunitatea stărilor succesive ale unui lucru, dar stările rămân în urmă și se pierd prin devenire; ar putea fi autonomia desfășurată a lucrului, doar acesta este sub heteronomie, în speță sub autonomia elementului. — Cel mult a cincea categorie a elementului, real-posibil-necesarul, ar părea să revină și devenirii, care trebuia înțeleasă ca o împletire dintre real și posibil. Dar unde oare apare necesitatea, în devenire? Nimic nu este previzibil în ea, cum s-ar întâmpla dacă ar fi vorba de necesitate; iar când, în fața unei devenirii consumate (ca, de pildă, cea istorică) încerci să vezi necesitatea ei, afli doar *una* din ramurile de necesitate, în arborescența devenirilor posibile, fiecare dintre ele „necesară”, chiar dacă nerealizată. Oricît de interesantă ar fi o necesitate arborescentă, marginea de libertate, în alegerea uneia dintre deveniri, este prea mare spre a îngădui un sens cumpănit necesității și a o aplica la devenirea viitoare.

Devenirea nu este așadar element și stă în subordine față de acesta, ca lumea trupurilor față de cea a sufletelor. Și totuși — menținînd comparația — în aceeași măsură în care trupul modifică și modelează sufletul, devenirea la rîndul ei modelează elementul în sînul căruia se desfășoară și îl face, în ființa lui secundă, să se deschidă, poate, către o nouă și ultimă ipostază a ființei. Vom spune că *devenirea reprezintă marea promisiune ontologică a lumii*, în timp ce elementul este realitatea ontologică așezată într-o ordine.

Dar tocmai pentru că ontologia începe cu luarea în considerație a devenirii și se reia tot cu aceasta, după descrierea elementelor, ea nu se poate mulțumi cu ideea frustă a devenirii, așa cum apare în lucruri și mai ales cu neutralitatea sau „nevinovăția devenirii”, cum au spus, în nefilozofia lor, Goethe sau Nietzsche. Dimpotrivă, devenirea iese din neutralitatea în care se află prefacerea și simpla schimbare de stări, ea avînd o permanentă raportare la ființă și dînd forme de împlinire și deschidere către ea, sau, dimpotrivă, forme de cădere din ființă și de stagnare față de ea. De aceea, devenirea trimite dincolo de realul imediat, de o parte, și, pe de altă parte, este peste tot prezentă în real; iar pînă și acolo unde ea nu apare, în precaritățile ontologice anume (ce au doar prefaceri, dar nu încă devenire), felul ei de a *lipsi* este cel care dă măsura ontologică a realu-

lui. Trebuie deci deosebite mai multe modalități ale devenirii, cu o ierarhie posibilă a lor, cuprinzînd: subrealitatea, realitatea ca atare și, la urmă, ceea ce s-ar putea numi supra-realitate ontologică.

În fapt, modalitățile devenirii sînt înseși planurile de realitate sau modalitățile ontologice ale realului. *Înainte* de devenire — atît în mare, cosmologic, cît și în mic, cu fiecare situație de realitate — nu pot fi decît: haosul și precaritățile ontologice. Însă chiar și de haos, ca și de precarități, dă socoteală același model ontologic, a cărui împlinire ducea la o primă formă de ființă, în acest înțeles putîndu-se spune, ca mai sus, că pînă și lipsa devenirii dă măsura ontologică a lumii, începînd de la haos.

Se poate într-adevăr numi haos — cu pretenția de a spune ceva și despre conținutul lui, nu doar despre lipsa lui de formă — acea stare de lucruri în care individualurile, determinațiile și generalurile sînt distincte, respectiv *disjecta* (*disjecta membra*) și în care nicăieri ele nu se cuplează și prind în așa fel încît devenirea să fie cu putință. Haosul ar fi deci cuprinsul, material ori spiritual, în care generalurile nu sînt individuale, individualurile nu pot fi generale, iar determinațiile nu dau nici generaluri-legi sau ordini, nici individualuri făpturi. Încă mai bine, se poate spune că haosul este starea în care devenirea sau măcar tendința ei nu pot apărea. Ca în mișcarea browniană a particulelor de materie, sau ca în răzvrătirea socială ce nu atinge stadiul revoluției, nici o cuplare a termenilor nu a avut loc.

Realul începe să se „constituie” din haos abia prin situațiile ontologice originare și prin cuplarea termenilor, adică prin *precaritățile ontologice*. Ivite în șase feluri, așa cum au fost descrise în prima parte a lucrării, precaritățile au latura pozitivă de a scoate lumea (respectiv cîte o lume, în mic) din haos, dar pe cea negativă de a nu o ridica pînă la devenire. În măsura în care, totuși, precaritățile pot *deschide* către devenire, prin întregirea celor doi termeni din cuplu cu al treilea, ele sînt tot atîtea *semina entis*.

Precaritățile dau *primul nivel ontologic*, cel mai întins de altfel: o imensă parte a lumii materiale neconstituite (în anorganic sau organic), ca și vastitatea lumii umane neîmplinite, atît individual cît și social, stau sub precarități. Cu ieșirea însă de sub precarități ca devenire, nivelurile de realitate vor fi de-a dreptul modalități ale devenirii, și anume *devenirea ce se pierde*, apoi *devenirea blocată*, *devenirea întru devenire* și *cea întru ființă*.

La fiecare nivel superior, deci cu fiecare modalitate nouă a devenirii, se păstrează modalitățile și nivelurile inferioare, în așa fel încît, în lumea tot mai consistentă a devenirii, există o mare parte

de lume ca și inconsistentă. De pildă, la nivelul uman, unde apare devenirea întru ființă, nu numai că se păstrează precaritățile — omul stînd în general sub una sau mai multe din cele șase maladii spirituale — dar chiar atunci cînd intră în ordine, omul poate decădea din devenire (pierzînd, de pildă, sensul generalului), poate îngheța în devenit (blocîndu-se în general), poate intra în devenirea întru devenire (trecîndu-și mai departe, neîmplinit, generalul). Vom menționa pe rînd treptele acestea ale devenirii și, astfel, ale realității; și vom sfîrși prin a proiecta devenirea, care nu este element, asupra elementului însuși.

Excurs despre devenire

Conceptul cel mai reprezentativ pentru gîndirea modernă, devenirea, este și cel mai puțin analizat de ea. Asimilată cu simpla prefacere și curgere a lucrurilor, devenirea este de obicei înfățișată ca unitară. Dar ea are trepte.

a) *Devenirea ce decade*. Prima treaptă este cea la care devenirea obținută poate să nu se păstreze. Lumea oferă (sau ascunde) pretutindeni exemple de realități care au intrat o clipă în ordine și, astfel, în devenire, dar care, pentru că nu s-au înscris într-un mediu potrivit de subzistență, decad din ea, revenind la precaritate ontologică ori haos. Omului îi e dat prea des să nu-și înscrie devenirea pe nici o orbită, sau să și-o înscrie pe orbite imposibile. De pe acum, se poate vedea că modelului ontologic satisfăcut îi trebuie un mediu de desfășurare a devenirii obținute, iar acest mediu va fi elementul adecvat realului respectiv. S-ar putea spune — din perspectiva aceasta, potrivit căreia ființa secundă este cea care investeste ființa primă — că realul intrat în devenirea ce decade s-a integrat într-un fals element, degradîndu-se, așa cum s-au dezintegrat atîtea substanțe, neidentificate tocmai pentru că au dispărut, sau cum se sting din elementul vieții unele realități vii, constituite o clipă în el. Realul a intrat efectiv într-o totalitate, dar nu una *deschisă*, dezmințind astfel prima categorie a elementului adevărat.

b) *Devenirea care duce la devenit*. La o a doua treaptă a devenirii, organizarea obținută a realului se menține. Despre organizarea materiei și a vieții s-a spus că reprezintă un accident. Dar odată obținut, accidentul se afirmă ca o regulă, față de care neîmplinirea, oricît de întinsă, devine ea un accident. Totuși nu este numai o metaforă în a spune că efortul de-a ajunge la devenire poate să nu se prelungească dincolo de obținerea ei. A doua treaptă a devenirii

este astfel devenirea ce nu decade, dar care se preface în devenit. La această treaptă devenirea se păstrează, dar dezmințindu-și ca devenit natura ei. Prima dată își dezmințe faptul de a fi, acum își dezmințe felul de a fi. Iar prima dată nu apărea decât categoria totalității închise, acum doar limitația ce limitează.

Astfel, este destul să dai la o parte scoarța lucrurilor — de pildă la propriu, scoarța vegetală și resturile ei ce acoperă pământul — ca să vezi sub ce tumult geologic al devenirii s-au născut ele. În natura minerală, sau anorganică în genere, se păstrează urmele unei deveniri trecute. Partea de devenit, de „mineralitate“, se întinde însă mult dincoace de lumea minerală (orice atom e o blocare de electroni pe orbita lor), ca și dincolo de ea. În formele superioare, de viață și apoi de raționalitate, devenirea va păstra încă mult devenit: planta, animalul și omul au efectiv, în afara mineralității din corpul lor, o largă parte de devenit în reflexe, instincte, sentimente și chiar în gândire, în care toate s-a putut citi devenirea trecută. Societatea trăiește și ea, într-o largă măsură, sub cele mai variate forme de devenit. Monumentele istorice și ruinele sînt partea „minerală“ a unei societăți, la fel cum tradițiile, înțelepciunea și invarianții îi sînt devenitul. De la un moment dat, chiar societățile tind să reducă tot ce e devenire istorică la devenit, sub prestigiul istoriei sedimentare. Limitațiile creatoare au intrat în joc, dar au sfîrșit ca limitații ce doar limitează. Natura și omul se grăbesc, parcă, să obțină ființa în această degradare a ei, care este devenitul. Devenirea însă este mai modelatoare și mai „rațională“ decât o poate arăta devenitul ei. Cînd „a fi“ s-a manifestat prin devenire, i-a dat acesteia un orizont mai larg decât „a fost“, cu limitația lui ce doar limitează.

c) *Devenirea întru devenire*. Cu aceasta, ființa de primă instanță, odată obținută, nu se mai pierde, ca în prima modalitate, nici nu se blochează, ca în a doua. Ea se menține în elementul ei potrivit. Acum categoriile elementului se confirmă: totalitatea devenirii este deschisă, limitația ei nu mai limitează, iar realul satisface și a treia categorie a elementului, autonomia. Într-adevăr, acum apare organicul, cu făpturile autonome ale lumii vegetale și animale. (În fapt, autonomia lor e relativă: cea plină va fi a elementului în care apar exemplarele, a speciei lor, ele fiind disparente în slujba ei.)

Înainte de o devenire întru devenire, prin reproducere și repetiție de sine, s-ar părea că se poate vorbi de o devenire întru devenire liberă, fără refacerea realului după un cod stabil. Ar fi o devenire întru ea însăși, devenire lipsită de orice rigoare, dar păstrîndu-se ca devenire. Exemplul cel mai grăitor l-ar da devenirea *istorică* (iar o istorie a putut fi concepută și pentru natură), în care nimic nu se

reia cu necesitate. Există un Curs al lumii, cum a fost numit, unul ce aduce veșnic noutăți, fără să edifice nimic. Dar, sau Cursul lumii este o vastă prefacere, și atunci ordinea devenirii nu a fost cu adevărat obținută, sau Cursul acesta are o istorie, cu legi și o desfășurare organizată, iar atunci devenirea întru mai departe devenire va căpăta sens doar prin devenirea întru ființă.

Rămîne devenirea întru devenire ca refacere de sine a realului, așadar nivelul realității organice, și echivalentul ei la om, în zonele spiritului. Este o devenire întru o *aceeași* devenire, repetiția fiind forma ei de organizare ca reproducere. Dacă nici acum devenirea nu este orientată către forme superioare de existență, ea totuși nu decade în forme inferioare, ca în primele două modalități ale devenirii. Iar dacă la om va putea apărea o devenire întru ființă, ca *ieșire* de sub lanțul monoton al reluării de sine, tot la om cufundarea în repetiție a putut uneori duce la exaltarea interminabilei devenirii de repetiție, pe care un Goethe și Nietzsche au înțeles s-o substituie ființei înseși. Cele de *sub* om, în schimb, nu stau nici sub bucuria, nici sub apăsarea devenirii. Ele *sînt* prin devenirea întru devenire, care aduce cu ea întâia manifestare directă și durabilă, în mijlocul ființei de primă instanță, a celei de a doua instanță, elementul.

De aceea, organicul a fost întotdeauna un miracol pentru gîndire: oferea în chip direct *forma*, structura, ideea realului, devenită faptură și refăcîndu-se ca faptură. Organismul ca un întreg sigur pe sine, reducînd totul la sine, determinat în așa fel încît să se refacă pe sine prin simpla sa definiție (prin codul său), a putut da pînă și imaginea universului însuși, sau a „corpului spiritual” în religii. Dar organicul, cu legea lui care este devenirea întru devenire, reflectă de fapt ființa la o treaptă inferioară a ei, ceea ce se vede din felul cum pune în joc categoriile elementului. Totalitatea este deschisă cu devenirea întru devenire, dar este linear deschisă, nu în toate părțile, ca a unui orizont; limitația nu limitează, dar prin simplă repetiție; autonomia fapturii organice și a devenirii ei există, dar nu e una însoțită și de libertate; iar dacă ceva din ultima categorie, anume real-possibilul, este din plin o categorie a organicului, ea nu-și asociază și necesitatea, de vreme ce apariția organicului real este contingentă, iar a organicului ideal, istoric contingentă și ea. Singură rațiunea aduce un real-possibil *necesar* și categorii cu adevărat deschise. Dar rațiunea va fi conștiință a devenirii întru ființă.

d) *Devenirea întru ființă*. În devenirea întru devenire, realul era susținut de element, ca ființa însăși, dar nu făcea *una cu el* (așa cum nu fac una exemplarul cu specia). În schimb, cu ultima formă a devenirii, realul este ființa însăși; devenirea la care s-a ridicat el se

acoperă cu ființa de a doua instanță, în sînul căreia (și nu *sub* care, ca la organic) se petrece devenirea. Pînă acum, devenirea putea eșua, putea îngheța, putea duce la simplă reluare de sine, și, de fiecare dată, afirmînd ființa, o și contrazicea, succesiv: ca neant, ca blocare totală, sau cu devenirea întru devenire ca fluiditate totală. Dar ființa n-o contrazicea pe ea: pînă și în neant sînt urmele ființei (neantul este a *ceva*); blocarea în devenit poartă spectrul sau pece-tea ființei; iar fluiditatea devenirii, ca reluare de sine, exprimă ne-odihna ei. Cît de mare poate fi însă partea de neodihnă din ființă? Dacă ființa nu poate fi odihnă totală (ființa de repaos a lui Parme-nide a trebuit pînă la urmă să fie înțeleasă ca o sferă materială, am spune minerală), nu poate rămîne nici în neodihnă la nesfîrșit, ca în devenirea întru devenire. Ființa este, în acoperirea ei cu realul, *devenire* întru ființă.

În fapt, așa a fost, poate, întotdeauna înțeleasă ființa: ca deve-nire întru ființa numărului, a principiului, a Ideii, la antici, ca deve-nire întru ființa Spiritului, la moderni, în particular la Hegel. Peste tot este vorba de *devenirea întru ființa elementului*. Ea însă nu apare în chip descoperit decît cu omul (chiar dacă nu va rămîne în limitele existenței umane). Căci omul, spre deosebire de rest, aduce *conștiința* devenirii întru un element ca ființă secundă, iar conști-ința devenirii întru ființă este devenire conștientă întru ființă. Cu rațiunea, înțeleasă astfel drept conștiință a devenirii întru ființă, apare acel *spor* ontic care este criteriul de manifestare a ființei. Fi-ința sporește realul în sînul realului, așa cum s-a spus de geniu că sporește natura în sînul naturii.

Sînt patru formele devenirii întru ființă, dintre care primele trei revin omului:

- 1) devenirea subiectivă întru ființă a omului ca persoană;
- 2) devenirea obiectivă a comunităților umane;
- 3) devenirea absolută a umanului ca întreg;
- 4) devenirea întru ființă a umanului cu rest cu tot.

De îndată ce apare elementul rațiunii, apare și ființa însăși; căci deși rațiunea s-a ivit în elementul vieții, ea se poate întoarce asupra vieții și a tuturor celorlalte elemente, stăpînindu-le și mode-lîndu-le. Dacă rațiunea nu e neapărat doar umană, ci și infuză în lume, cu legi de organizare a ei, atunci ultimul tip de devenire întru devenire ar putea avea sens și el, într-o viziune finală asupra ființei.

Acum se poate vedea locul și felul cum ființa secundă, elemen-tul, înîlnește ființa primă, devenirea, făcînd-o cu puțință pe aceasta. Treptele de realitate, fără sau cu nivelul originar al haosului, au fost:

- 1) Haosul
- 2) Precaritățile ontologice
- 3) Devenirea ce decade
- 4) Devenirea blocată în devenit
- 5) Devenirea întru devenire
- 6) Devenirea întru ființă.

La primele două trepte, elementul nu apare, și *lipsa* lui consacra haosul ca haos și precaritățile ca precarități. În cele două forme începătoare de devenire, elementul este inadecvat, sau realul nu are tăria de a se ridica la limitația ce *nu* limitează a elementului. Numai cu ultimele două tipuri de devenire, elementul în-ființează.

Într-un sens deci, a *doua* instanță a ființei stă la începuturi. Sau mai bine: ființa lucrurilor se desfășoară în ceva (ca în „devino ceea ce ești“, evident în cazul omului). Elementul face cu puțință ceea ce îl face cu puțință în real pe el, element, Idee, specie, Spirit obiectiv, generalitate concretă. Apariției lucrurilor, drept cazuri particulare ale unei generalități abstracte, care este legea, ontologia trebuie să-i opună ivirea lor (cum o arată efectiv, cel puțin în cazul omului, științele spiritului) în sînul unei generalități *concrete*, care este elementul.

Totuși nu orice deschidere către general duce la ființă. În el însuși, generalul este ca și o negație a individualului, iar negația poate invalida sau, dimpotrivă, poate valida lucrurile. Cu exemplul hegelian, o sămînță poate fi „negată“ în multe feluri, dar numai negarea ei prin cultivare o trece în generalitatea plantei, sub elementul căreia se află. La fel, orice real stă sub felurite generaluri, al căror caz particular îl reprezintă; dar el nu „este“ și nu devine decît printr-un *anumit* general concret, cel ale cărui determinații se acoperă cu ale sale. Este ca la oameni: nu orice idee, angajare, deschidere îi pun în devenire, ci una anumită. Tot ce sporește un lucru însă este laolaltă cu el.

Un asemenea augment de ființă iese la iveală cu *devenirea* întru ființă. Dacă știința fizicii vorbește mai puțin ontologiei decît viața și spiritul, este pentru că nu poate invoca, decît în anumite limite, devenirea *sporitoare*; de aceea, biologia și științele spiritului au spus mai mult ontologiei. Chiar în limitele universului fizic, unde apar primele forme de organizare și de în-ființare, ființa de primă instanță se ivește prin „elementele“ materiei. Lumea devine, adică este, prin ceea ce este cu adevărat: prin element.

38. DEVENIREA CA ELEMENT: DEVENINȚA

Devenirea nu este element. Dar elementele nu au (sau nu sînt) și ele o formă de devenire? Aceste liniștite așezări ontologice, care nu sînt întruchipări distincte nici dincolo, nici dincoace de lucruri, dar într-un fel *sînt* și dincolo și dincoace de ele, făcînd posibilă coincidența transcendentului cu transcendentalul, să rămîină ele statornic egale cu sine?

Dacă ne gîndim la elementele originare: poate că energia nu doar se conservă, ea și devine; poate că viața ca întreg devine: rațiunea din om laolaltă cu rațiunea infuză în real devin. Așa cum prefacerea nu era devenire, dar devenirea era o formă de prefacere, la rîndul ei, devenirea nu este element, dar elementul poate fi o formă de devenire. Aceasta însemna că ființa în înțelesul ei „trupesc“, devenirea, pătrunde și activează ființa în înțelesul ei „sufletesc“, elementul. Dar devenirea celui din urmă trebuie să fie una de ordin deosebit, una secundă. Ea nu se mai petrece întru altceva, ca devenirea obișnuită în sînul elementului, ci *întru sine*. O vom numi: devenință.

Opoziția dintre ființă și devenire s-a dovedit o rătăcire speculativă. Genealogia devenirii o dădea însuși modelul ontologic, iar același model, a cărui împlinire în lucruri ducea la devenire, era în liberă sa subzistență ființa secundă, elementul. Numai că din cei trei termeni ontologici, elementul actualiza și strîngea laolaltă, ca un mediu, singure determinațiile, în timp ce individualul (realitățile) și generalul (legile și ordinele) rămîneau virtuale.

S-ar putea crede, o clipă, că procesul devenirii în element este *actualizarea* a ceea ce a rămas încă implicit și înfășurat în el, că elementul este o înfășurare ce se desfășoară, ceva în consonanță cu prima ivire a ființei în lucruri, închiderea ce se deschide. Dar actualizarea și desfășurarea, în acest sens de explicitare de sine în real, nu reprezintă cu adevărat devenirea elementului ca întreg, ci doar facerea lui, sau simpla lui aplicare în real. Devenința vrea să spună mai mult; ea privește elementul în el însuși, la nivelul ființei secunde, la care realul este una cu posibilul.

Oricare dintre modalitățile devenirii, chiar cele începătoare — cu atît mai mult primele trei tipuri de devenire întru ființă, cele ale omenescului —, se petreceau *prin* ființa elementului și, la ultimele, întru ea. Dar cu al patrulea tip de devenire întru ființă, care e scos acum din seria modalităților devenirii și numit „devenință“, devenirea este staționară, e întru sine. Nu actualizarea elementului în real, prin întruchipările și legile în care se obiectivează, este în joc,

ci actualizarea lui în real—posibilul *propriu*; de pildă, nu ceea ce rezultă ca fapte individuale și ordini generale din viața aceasta dată, nici numai doar acele alte forme de întruchipări și legi care pot de pe acum apărea în sînul ei, sub condiții schimbate, ci devenirea vieții ca viață. Există și alte forme de energie în univers, după cum există probabil alte forme de viață și altele de rațiune; dar și ele vor fi în devenință, adică în sporirea continuă a real—posibilului din ele, ca într-o devenire staționară.

În definitiv, Ideile, spiritul obiectiv, arheii, arhetipurile nu „devin” în real—posibilul lor și ele? Dacă luăm un exemplu mai apropiat nouă decît cele ale elementelor originare (unde nesiguranța ultimă poate lăsa lucrurile sub semnul întrebării), de pildă un exemplu din lumea spiritului obiectiv din cuprinsul istoriei, atunci am putea ilustra direct ce este de înțeles prin devenință. Spiritul subiectiv în istorie poate deveni spirit obiectiv, așa cum aminteam că geniul poate deveni „element” al unei lumi istorice. Anticul Homer s-a ridicat astfel la treapta de spirit obiectiv al lumii grecești și de element al culturii europene. Dar mai are Homer vreo devenire în lumile acestea? Nici una în sens obișnuit, firește. Și totuși nici nu se poate spune că e ceva muzeal și total lipsit de o devenire; are o devenință.

Pînă la devenință, modalitatea superioară era devenirea umană întru ființă. Totul era în fapt devenire întru ființă: devenirea întru devenire este o devenire întru ființă neîmplinită (natura organică), după cum devenirea blocată (natura anorganică) este, la rîndul ei, o devenire întru devenire neîmplinită. Aceasta nu vrea să spună că totul tinde către om, la care se ivește devenirea întru ființă, ci doar că omul se află la un nivel ontologic mai ridicat decît restul realităților și că le implică pe toate celelalte.

Dar ultimul tip de devenire întru ființă, pe care l-am numit devenință, nici nu mai este al omului ca atare, ci al elementului rațiunii, cu restul elementelor cu tot: e raționalitatea cu toate elementele ei de ordin spiritual, laolaltă cu devenirea elementului viață, a elementului natură, energie, materie. În acest sens s-ar putea spune, la figurat, că devenința este mediul tuturor elementelor (toate sînt învăluite și prinse de ea); dar, la propriu, ea este mediul lor *intern*, ceea ce le face, întocmai sîngelui la viețuitoare, să fie permanent dincolo de ele, potrivit cu categoriile elementului să fie o totalitate deschisă, o limităție ce nu limitează, autonome și deopotrivă reale, posibile și necesare toate. Devenința este intimitatea elementului (așa cum elementul în general era intimitatea lucrurilor); este sufletul acestor suflări, ființa care se distribuie fără să se

împartă. Este, ca atare, elementul unic, iar nu unul printre altele. Când am vorbit despre ființa secundă, cea a elementelor, trebuia să spunem: devenința cu răspîndirile ei. Și de vreme ce devenirea se face într-un element, trebuie spus acum că orice devenire este într-un devenință.

Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema *tim-pului*, dincolo de temporalitatea sau temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare, devenința. Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care, la acest nivel, timpul ar părea s-o dezvăluie. Dar el n-o dezvăluie cu adevărat, iar încercările de a înțelege ființa prin timp, ca a lui Heidegger, au eșuat, poate pentru că nu erau întreprinse pe linia devenirii. Ființa-devenință este mai mult decît timp: e raționalitatea intimă a elementelor, în real-possibilul ei.

Sub alte nume, firește, decît devenință, raționalitatea intimă a lumii a fost înțeleasă în două feluri: teologic și dialectic. Teologia a susținut — în toate versiunile ei, chiar și în cea filozofică, în măsura în care filozofia a proclamat un principiu divin — că totul stă sub rațiunea conștientă a ființei absolute. Dialectica, la rîndul ei, fie cea platoniciană cu Ideea ultimă a Binelui, fie cea hegeliană cu Spiritul, au vorbit despre o rațiune implicită, la care rațiunea umană se poate ridica metodic, în primul caz, care se desfășoară singură metodic, în al doilea caz, la Hegel. Dacă ar trebui să aleagă, orice gîndire *filozofică* ar prefera dialecticul. Dar este o întrebare dacă nu cumva dialecticul exprimă cursul și decursul ființei, *dinainte* de a o identifica.

Ontologia tocmai la aceasta tinde, să identifice ființa. Îi identifică întîi spectrul în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor, în fine o vede în elementul unic al deveninței. Dar elementele intră cumva în devenință, așa cum intră lucrurile în devenire? Sau *sînt* ele de fiecare dată o modalitate specifică de devenință?

Acest ultim gînd înțelegem a susține: că elementele toate *sînt* modalități ale devenirii într-un sine, care e devenința. O rațiune intimă, cea a modelului ontologic, face ca elementul să fie în permanentă transiență către întruchipări individuale, atît reale, cît și *posibile*, de o parte, către ordini generale real-possibile, de alta. Este rațiunea care face ca materia, viața spiritul, înțelese ca elemente, să fie atît staționare (față de realitățile de sub ele sînt ca și un mișcător nemișcat, sau ca o „respirație a nemișcatului“, cum spunea Plotin), cît și în prefacere, ca aflîndu-se în devenirea într-un sine. Devenința este astfel în același timp o expresie a stării și a procesului; expresie a raționalității, adică a „rostului“, a codului sau a co-

durilor interne; o expresie a capacității productive a elementelor, cu putințele din ele; și în sfârșit o expresie a ființei lor.

Cu termenul românesc al „deveninței” (poate *Werdenheit* în limba germană) sînt sugerate toate aceste patru caractere: 1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal „devenire” a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial*; 3) posibilitatea sau real-possibilul, de vreme ce „devenință”, de la „devenire” este, cu sufixul „ință”, solidară cu putință de la putere; 4) în sfârșit, e sugerată ființa (care de fapt este *fientia*, de la verbul *fieri*, a deveni), prin alcătuirea însăși a cuvîntului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o *ratio fiendi*, a devenirii; una *formandi*, a structurării; una *producendi*, a creației, și o *ratio essendi*, a ființării.

Este atunci devenința ultima instanță a ființei?

Ajunsă aci, ontologia de față nu mai poate vorbi decît *analogic*, după ce tot timpul a încercat o vorbire fenomenologică (adică descriptivă în esență) și rațională. Se poate concepe o a treia instanță a ființei, dincolo de elementul deveninței care se distribuie în elemente; dar una *de aceeași ființă* cu devenința. Dacă devenința se distribuie în oricîte elemente, iar elementele au și ele oricîte distribuiri, ființa ultimă nu are sens decît ca avînd o *singură distribuire*.

Acest surprinzător gînd ontologic trebuie pus în joc acum, la capăt: gîndul, anume, că ființa ultimă are o singură replică a ei. Într-un asemenea gînd, care n-a făcut îndeajuns obiectul reflexiunii filozofice, se cuprinde condiția *extremă* a înțelesului despre ființă. La orice treaptă și instanță a ei, ființa trebuie să se distribuie, căci este Unul diferind de sine. Dar privilegiul ei, la instanța supremă, ar fi de a nu avea decît o singură distribuire *care să nu difere de sine*.

Ce este această distribuire unică a Unului? Este un gînd metafizic pe care nici Heraclit și nici *Parmenidele* lui Platon nu au înțeles să-l invoce. Este gîndul că *Unul multiplu cel mai ridicat* este cel în care *multiplul însuși este de fapt unu*.

Dar atunci Unul-unu și Multiplul-unu sînt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesar o replică unică nu este adevărit și nici adevărat decît prin replică, la fel ființa nu e adevărită și adevărată decît prin devenință.

Ontologia de aci culminează, astfel, printr-un gînd speculativ care poate face, pînă la un punct, dreptate ontologiilor trecute, după ce tot timpul le-a criticat. Ființa „absolută” are sens, doar dacă se

* Cum a încercat Cantemir cu „ceință” (ce este), „cîtință” (cît este), „feldeință” (fel de a fi), adică substanță, cantitate, calitate.

dezmințe ca absolută, prin întrupare în devenință; dacă deci poate exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elementele posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea.

Cu un asemenea gând, ontologia reclamă, firește, un privilegiu de gândire și o concesiune. Argumentul ontologic medieval cerea un privilegiu, acela de-a susține că se poate concepe ființa desăvârșită. Hegel a venit să ceară și el același privilegiu, dar nu pentru conceptul divinului, ci pentru concept pur și simplu, firește cel metafizic, nu cel logic doar. Acum însă se poate reclama, nicidecum pentru conceptul de divin sau pentru cel metafizic, ci pentru ființă, respectiv pentru sensul ultim al ființei, un privilegiu: acela de-a avea o singură distribuie indiviză, devenința.

Să fie oare la fel de abuziv ca în cazul lui Anselm sau al lui Hegel? Dar nu trebuie spus, ca ei, că așa se poate *dovedi* existența divină sau raționalitatea realului. Tot ce se poate cuteza este a spune că așa a fost întotdeauna gândită, implicit, ființa ultimă. De aceea, ontologia de mai sus n-a încercat altceva decât să scoată la lumină ce gândim și ce *s-a* gândit, atunci când speculația asupra ființei a fost dusă până la capăt.

Dacă așadar devenința este miezul și adevărul ființei, atunci ce rămîne pentru ființa ca ființă? Ea este Unul oferit existenței prin devenință (sau prin ceva de ordinul ei) și readunat din existență tot de devenință (sau prin ceva de ordinul ei).

39. DEVENIRE, DEVENINȚĂ, FIINȚĂ

Sînt trei niveluri de ființă: întîi, ființa lucrurilor, devenirea, apoi, ființa elementelor, devenința; în fine, ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul ființei, în timp ce devenința ne apăsă drept sufletul ființei și devenirea trupul ei.

Cu un trup, un suflet și un spirit al ființei, întocmai nivelurilor de ființare ale omului, nu se cade oare în antropomorfism ontologic? Se poate, firește, aduce acuza aceasta, care ar veni să anuleze totul; dar vom cuteza să spunem invers, că *omul este după chipul și asemănarea ființei*, iar aceasta va însemna ceva mai mult decât că rostirea omului e „păstrătoarea” ființei și ceva mai organizat decât că înțelesul ființei este de căutat în om, cum s-a spus.

Că ființa ca ființă se distribuie, spune, de asemenea, mai mult decât argumentul ontologic medieval, care cerea pentru ființa su-

premă doar „existență”. Dar tot medievalii au sugerat ceva mai adânc despre ceea ce ei numeau divin: au spus că nu acesta este ființa, ci iubirea lui. Dacă prin iubire se poate înțelege, speculativ, universalul principiu de unificare, atunci gândul are sens; și dacă prin „difuziunea” acestui principiu, cum s-a spus tot atunci, putem înțelege distribuirea lui, atunci regăsim în mare gândurile de mai sus. Dar cu o precizare: principiul de unificare nu este simplu, ca actul iubirii, ci are cele patru caractere ale deveninței, anume de a fi o devenire întru sine, o rațiune intimă, o nesfârșită putință de înființare și de a fi el însuși în efectivă ființare.

O asemenea întemeiere ontologică ar părea să cadă sub acuza ce s-a adus tuturor ontologilor, cum că vorbesc despre existent și ființa existentului, nu despre ființa însăși. Dar condamnarea s-a întors asupra ei înseși, blocând gândirea (Heidegger). Se poate răspunde:

Întîi, problema ontologiei este deopotrivă răsturnatul temei: care e ființa existentului. A fost și tema: care este existența ființei. Nu numai toată ontologia condamnată de Heidegger a căutat existența ființei, greșind poate doar cînd a căutat o existență incoruptibilă pentru o ființă incoruptibilă; nu numai că argumentul ontologic a văzut în existență gloria ființei abstracte; dar presocraticii ei înșiși, în primul rînd Parmenide cel invocat ca exemplar, au proclamat că „ființa este”.

În al doilea rînd, trebuie spus că „existența” a fost prea des concepută la nivelul individualului, chiar sfera eleată (sau substanța spinozistă) fiind un individ total sau o totalitate individuală. Dacă, în schimb, existența este luată la nivelul determinațiilor, respectiv al elementului, așadar ca *mediu interior*, ca Idee, Spirit obiectiv, arhetip, atunci existența se apropie de natura ființei, iar la treapta ultimă, a deveninței, este una cu ființa, sau e deopotrivă cu ea.

În al treilea rînd, în măsura în care tema aristotelică, a ființei ca ființă, poate fi scoasă din aporiile ei, un răspuns sau o sugestie de răspuns l-ar putea da tocmai modelul ontologic, care este în lucruri dar poate fi gândit și în sine. În orice caz, ființa ca ființă ar rămîne un nume, dacă nu este *deschiderea*, prin model, a deveninței. Totul în real este întru element, pînă la urmă întru devenință, dar devenința este întru ființă, care totuși nu este decît prin ea, prin devenință.

Nu pierderea și uitarea temei centrale, a ființei ca ființă, cum s-a spus, condamnă cele mai multe din ontologiile trecute, ci accesul lor la ființă: ele au căutat *de-a dreptul* ființa ca ființă, iar nu mijlocit; și au căutat-o drept ființa sublimă, care degradează totul, în loc să investească totul. Iar atunci cînd un Heidegger încearcă să afle

accesul la ființa în ea însăși, el îl caută doar în *întrebătorul* asupra ființei, adică în om, nu în întrebarea permanentă care este devenirea. De la lucruri cu închiderile lor ce se deschid (prima formă de întrebare) la devenire, de la devenire la element, de la element la devenință, ar putea fi o cale de acces la ființa în ea însăși.

Că nu este ființa „însăși“, pentru că ea s-a făcut devenință? Dar este la fel de nepotrivit spus, cum s-ar afirma că ființa supremă nu e supremă, pentru că s-a făcut om. Hegel putea replica: tocmai atunci își verifică tăria conceptul, când se confirmă prin ceea ce pare să-l dezminț. Dar, la rîndul său, Hegel n-a obținut și nici n-a căutat accesul la ființă și identificarea ei — cum trebuie să facă orice ontologie —, ci el a dat doar cursul și decursul din Spiritul-ființă.

De aceea, vom spune, a și lipsit aproape întotdeauna un *criteriu* al ființei. Cum identifici ființa? Unde e de găsit ea? Ontologia toată, de la Parmenide la Heidegger, a dovedit cruzime față de real și lume, refuzînd imediatului ființa sau situînd-o într-un imediat insesizabil.

*

S-ar putea perfect ca toată construcția ontologică de mai sus să fie caducă. Dar ceva ar trebui să rămînă din ea: *criteriul ființei*. Ființa se manifestă — fanic și nu criptic — peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. La orice nivel, ființa se exprimă prin distribuirea indiviză: ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire, devenință; se distribuie fără să se dividă, cu devenința, în nesfîrșite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfîrșite deveniri reale.

Ființa poate fi atunci identificată la *orice* nivel. Tot ce are distribuire indiviză în medii interioare *este*. Există o *verticală* a ființei ce o trimite în jos, de la ființa ca ființă pînă la cele mai umile situații ale materiei și omului. Iar de aci, de jos, ființa cea mare poate fi amenințată în unicitatea ei. În mitosofia indiană există legenda celor doi frați care se iubeau atît de mult — care așadar obțineau o distribuire indiviză a spiritului în ei atît de perfectă — încît zeii de sus s-au simțit primejduiți în puterea lor. Atunci Brahma s-a hotărît să modeleze o făptură mai frumoasă decît tot ce văzuseră oamenii și zeii, pe care a trimis-o pe pămînt și care a dezbinat pe cei doi frați.

Sinele individual, prin simpla, dar deplina sa unire în alt sine individual, poate ține în cumpănă sinele universului, cerurile, ființa ca ființă. *Este* ființă și aci jos. Iar ontologia a dispărut din cultura omului ori de cîte ori a întors capul de la lume.

SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES

Prefață

Aceste scrisori sînt adresate cuiva, în nădejdea că, la vămile culturii, vor fi interceptate și poate citite de cîțiva matematicieni, logicieni și alți magicieni ai formelor goale.

Ei n-au acceptat să rămînă în Paradisul lor, ci au coborît în lume, aliați cu fizicienii și alți reprezentanți ai științelor naturii, precum și cu tehnica pe care tot ei au făcut-o posibilă. Aci, în lume, au întîlnit manifestările variate ale omului, de care încercau cu greu să dea socoteală științele spiritului. „Să le prindem și pe acestea în exactitatea și siguranța noastră”, și-au spus magicienii formelor, creînd în om și în cultură o situație care ar părea să adeverească vorbele lui Diderot:

„Vroiți a afla, spunea Diderot, o scurtă istorie a aproape întregii noastre mizerii? Iată-o: a existat un om natural, în interiorul căruia s-a introdus un om artificial. De aci a izbucnit între cei doi un război civil, și acesta ține pînă la moarte.”*

* Citat de Dilthey, în *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. I al ediției complete, 1923, p. 382.

Dar opoziția lui Diderot este prea rigidă și, de altfel, depășită; omul natural a dispărut de mult, făcînd loc omului generator și peste tot căutător de forme. Ceea ce îl supără pe acesta, în formele și formalismele pe care el singur le-a eliberat o clipă de conținuturi, este unilateralitatea, cîteodată agresivitatea și întotdeauna graba lor. Formalismele par a face ca sluga amintită de Descartes și care pleca, ignorînd ordinul. Nu este vorba de opus natura, cu încîntătorul ei amestec de ordine și dezordine, ordinii stricte, ci de opus un alt tip de ordine celei a formelor goale. Formele-acestea din urmă, libere cum sînt, în loc să modeleze, „deformează“ prea des lumea omului, nu numai pe plan teoretic, ci și în cuprinsul istoriei; îl fac pe om să-și piardă sensurile, limbile, glasurile, venind cu un alt glas, cel al „străinului“. Dacă însă ele rămîn cu adevărat străinul, *das ganz Andere*, cum s-a spus despre divin, atunci riscă să li se întîmple ceea ce s-a petrecut întotdeauna cu înțeleșurile divine coborîte peste lume.

Într-adevăr, cultura contemporană, precumpănitor științifică, pare să fi ajuns astăzi în impasul la care sfîrșise cultura teologică a Evului Mediu: trebuie să explice cu mijloace perfecte o lume imperfectă. Teologia se bloca în problema Theodiceii, anume cum poate face un Creator, desăvîrșit și bun, o lume totuși plină de rele, iar tentativele de a răspunde la o asemenea problemă duseseră la gnosticism și „erezii“, în Antichitate, spre a zgudui apoi din temelii lumea creștină. Ceea ce s-a întîmplat cu logosul divin începe să se întîmple cu logosul matematic în lumea contemporană. Să fie matematicienii teologii lumii noastre?

Nu sînt chiar ei, căci păstrează, dincolo de blocări, sau stimulați tocmai de ele, o suverană inventivitate. Dar s-ar putea ca teologii zilelor noastre să fie creatorii formalismelor de tot felul, inspirați de matematicieni. Iar așa cum teologii de altădată, nemulțumiți de imperfecțiunile realului, se refugiau adesea în lumea ierarhiilor îngerești, teologii contemporani fac și ei un fel de angelologie, trăgîndu-se tot mai mult înspre făpturile desăvîrșite ale tehnicii, puse pe lume de știința nouă. Dacă realitatea, societatea, limbile sînt imperfecte, cu atît mai rău pentru ele — par teologii cei noi a spune.

Dar lucrurile acestea, repudiate de noul logos divin, tind să devină perfecte și, în orice caz, poartă în ele un *nisus formativus*. Ele curg și țintesc să-și pună în ordine cursul. În schimb li se impune de-curgerea în locul curgerii. După contemporani, „ce decurge de aci“, ar defini logica. Citești cu uimire în cărțile lui Bertrand Russell: *What we wish to know, is what can be deduced from what*. Asta e tot ce vor? Asta e tot ce se vrea în cunoaștere și logică? Dar

nu numai științele spiritului toate, oricât de neîmplinite s-ar dovedi, tind să obțină legi, structuri formale și chiar o logică a lor, dar pînă și viețile oamenilor se vor intrate în formă.

Numai că, sub cine știe ce „liber arbitru“, lumea pare să refuze formele perfecte, cele care coboară și tind să prindă în plasa lor realitatea. Lumea năzuiește mai degrabă să se prindă singură în forme *proprii*. Totul se petrece ca în cazul limitării lucrurilor: limitarea poate veni din afară, și atunci limita este impusă; ori limita este granița pe care și-o dă lucrul însuși, iar atunci ea vine dinăuntru. Există, în toate cele ce sînt, un drept la formă, pe care matematicile, formalismele și logicile îl nesocotesc în chip firesc, instituind ele forme. Și este ceva necruțător în demersul lor: ele *omogenizează* lumea, spre a o pune în formă. Vin să arate tuturor ființelor și lucrurilor că, pînă ce nu vor fi *una*, nu vor avea formă. Lumea este astfel pulverizată și apoi refăcută sau numărată, ca în acel — atît de miraculos totuși — calcul infinitezimal. S-ar spune, atunci, că întreaga realitate înregistrează formele ce coboară drept unele care „deformează“, rectificînd curbele și strivind eterogenul. Lucrurile tind, poate, în ultimă instanță, să fie Unu, dar nu una.

De aci războiul formelor, un conflict ce ne pare mai adevărat decît cel pus în lumină de Diderot, între simpla natură și cultură. Conflictul acesta se ivește în întreaga cultură (de pildă, în cultura științifică, unde fizicalismul înfruntă formele biologice), conferindu-i o admirabilă tensiune lăuntrică; dar apare, de astă dată dramatic, în istorie și în viața omului. Sub felurite chipuri și transfigurări, formalismele vin, fără voia lor, să trezească în oameni — subtil și organizat — unul din cele mai brutale instincte, mai brutal poate decît cel de a înclava alți oameni: pornirea de a-i uniformiza. După îndemnul și cu autoritatea științelor exacte, se impun astfel construcții formale, ce dau săgeții timpului atîta iuțeală, încît par să precipite totul, în lumea omului, spre entropia finală.

Așa însă cum formele vii rezistă formelor gata făcute, la fel încearcă să reziste și năzuințele formative ale oamenilor sau ale istoriei. Forma se ridică împotriva formei, ca într-un antic război al zeilor; dar, de astă dată, nu conflictul oamenilor este cel adevărat și hotărîtor, ca în războiul Troii, ci războiul zeilor, al formelor ele însele. Iar ceea ce conferă o frumusețe în plus culturii noastre este faptul că formele vii nu vor pieirea formelor gata făcute (necum întoarcerea la natură, cum putea vroi Diderot, contemporanul lui Rousseau), ci consideră o binefacere, ca și anticii, faptul că există o lume a *incoruptibilului*, care însă de astă dată nu este falsă ca la antici,

este dimpotrivă perfect exactă, numai că dintru început nu a năzuit să fie și adevărată.

*

Spre a exprima ceva din toate acestea am ales, deocamdată, forma de scrisori. Cititorul care nu vrea să întârzie asupra *pregătirii* altei logici poate parcurge numai partea a II-a, care, de altfel, rămîne și ea o pregătire. Dacă se va spune că nu se poate numi logică simpla aspirație către o logică, vom răspunde că, în definitiv, fizica este și ea o simplă aspirație către fizică și că, în ziua cînd s-ar cunoaște ordinea de ansamblu a lumii, nu am mai avea aceste secțiuni în ordinea cea mare, care sînt „legile” fizicii. Toate ar fi atunci o lumină, așa cum de pe acum este logოსul matematic, în desprinderea sa de lume. Numai că, în afara matematicilor, cu divina lor indiferență față de lume, toate sînt în întuneric, și se numește știință, cunoaștere, filozofie, logică, tocmai încercarea de a intra în lumină, iar nu de a vedea ce *decurge* din ea.

AUTORUL

PARTEA I

Scrisori despre logică în general

La mărturisirea d-tale că nu știi ce este logica, îți răspund sincer că nu știu nici eu. Deosebirea este, numai, că d-ta regreti a nu fi citit destule tratate de logică, în timp ce eu regret a nu fi găsit în ele lămuririle necesare pentru mine și pentru d-ta. Sperînd a-ți arăta cît de contradictorii sînt părerile logicienilor înșiși, despre ceea ce face obiectul preocupării lor, voi cita două atitudini, care prevalează încă, deși prima este de acum trei veacuri.

„Logica poate fi expusă în patru, cinci zile“, spune Arnauld către un prieten, în tovărășia căruia se plimbă prin grădinile Port-Royal-ului.

„Logica nu se poate expune defel“, spune gîndirea nouă, căci ea este un calcul, care nu se învață prin simple discursuri.

Dar ceea ce-i unește, pe Arnauld cu logicianul contemporan, este faptul că amîndoi cred a ști ce este logica. Noi sîntem poate mai bine așezați; și ar merita să se înceapă logica prin recunoașterea faptului că nu știm ce anume este ea, ba nici măcar unde trebuie căutată: în gîndire? În lucruri? Nici în gîndire, nici în lucruri, ci în semne goale și în operațiile cu ele?

Avantajul practic al lui Arnauld și al colegului său de astăzi era că lăsa în urmă orice mirare asupra obiectului lor și deci puteau opera și expune. Celui însă care nu știe ce este logica îi rămîne să plece de la mirarea de început și să întîrzie asupra ei.

Sînt două mirări sub care se poate trezi reflexiunea logică, iar ele vor fi poate, pînă la urmă, una. Întîi este mirarea cu privire la mirarea însăși, prin care se nasc alte științe și forme de cunoaștere; căci, într-adevăr, despre fiecare s-a spus că are la obîrșie o mirare. În ce constă mirarea lor? se întrebă reflexiunea logică. În faptul că un divers se poate unifica? Sau că fenomene disparate stau sub legi? În acest caz reflexiunea logică ea însăși, ca mirare asupra mirării, unifică un divers: mirările. În toate ar fi aceeași surpriză a ordinii. Dar, în al doilea rînd, reflexiunea logică este trezită de o mirare simplă, care o învăluie pe cea dintîi: nu numai ordinea reală pe care o găsesc alte forme de cunoaștere îi stă în față, dar și ordinea posibilă, situația de ordine în general.

Lucrurile pot fi în ordine, oricît de felurită ar fi aceasta. Lucrurile, de orice fel, pot intra în formă. Să numim forma în care intră lucrurile și starea lor de ordine: logicitate și să facem observația că ea poate să nu fie văzută; ori, dacă e înregistrată, să nu fie înțeleasă. Așa s-a întîmplat cu starea electricității, în ce privește natura. Anticii au înregistrat-o, dar au socotit-o un fenomen secundar și excentric în sînul naturii, pentru ca, după două milenii, electricitatea să apară drept constitutivă realului întreg, de la cel inert pînă la sistemul nervos, și să existe încă, neutralizată, chiar acolo unde nu apare.

Vom spune că prin formă, ordine, logicitate, lucrurile, laolaltă cu gîndurile și simbolurile, sînt ca și electrizate, iar întocmai stării de electricitate în natură, starea de logicitate poate fi prevăzută peste tot. Sub fascinația ei, s-ar închipui o știință care să se numească „logică”. Dar să nu ne grăbim a recurge la manuale. S-ar putea ca ele să descrie și desfășoare electrizări locale, în timp ce mirarea de la care ne gîndim să plecăm este în fața unei logicități ce pare să poată electriza o bună parte din văzut și aproape tot nevăzutul gîndurilor, sau al operațiilor și calculelor fără de gînd. Să numim, în continuare, „situații logice” aceste forme de electrizare locală, prin manifestarea logicității în ele, și să înfățișăm cîteva situații logice, cu simplitatea și naivitatea cu care ar fi înfățișat un fizician de dinainte de Faraday și Maxwell felurite manifestări ale electricității.

Există, întîi, o situație de *repetiție*. Ar putea fi situația logică elementară și, în orice caz, ea cel puțin, are caracter universal: totul poate intra în repetiție, încărcînd termenii cu ordinea lui „același”.

Repetiția este uneori aritmică și atunci reprezintă revenirea unui conținut anumit, dar în clipa cînd devine ritmică, ea pare a fi logicul absolut, căci ritmul este ca și forma fără conținut. Înregistrăm astfel repetiția în ceruri, cu emisiunea pulsarilor nevăzuți, așa cum o înregistrăm în gînduri, în natură, în semnale, sau pînă și în pulsivitatea morții, care este de repetiție, după unii psihanalisti. Repetiția este o primă (și poate ultimă) intrare în formă. Reflexiunea logică va sta cu mirare în fața ei.

Există apoi o situație logică a *simetriei*. Cu formele ei iarăși variate, de simetrie față de o dreaptă, un punct, un plan sau oricîte altele, ea aduce o subtilă diversitate în monotonia repetiției, scoțînd-o pe aceasta din rigiditatea ei. În simetrie cristalizează nenumărate forme creatoare ale lumii moarte și vii. Trecerea, dar și păstrarea repetiției în simetrie este o afirmare de ordine pe care știința logicii va trebui s-o rețină.

Cu situația logică a *asemănării*, ordinea de identitate a repetiției, dimpreună cu cea de diversificare a repetiției în simetrie, se lărgesc. În asemănare, repetiția și simetria nu mai sînt legate, ci libere. S-a spus despre geometrie că este, în fond, știința triumphiului, ba chiar că ține de asemănarea triumphiurilor. Dar cu asemănarea, ca și cu repetiția ori simetria, sîntem peste tot. Ea trece departe, din lumea văzului în lumea altor vibrații (pînă și fenomenul „rezonanței“, care face posibilă comunicarea prin unde, ține de asemănare, ca și tot ce face posibilă comuniunea). În sensul ei imediat, oricît de vag, încă asemănarea este un principiu de ordine; în sensul ei strict, duce de-a dreptul la analogie și proporție.

Situația logică a *proporției* (ana-logie, la antici) va fi un izvor de nesfîrșită mirare. Cu ea, situațiile enumerate pînă acum ajung la o înstructurare de natură să exprime adevărate legi din diverse planuri, așa cum nu puteau face situațiile de pînă acum, simpla repetiție, simetria și asemănarea. Oricine poate constata că nouăzeci la sută din legile fizicii sînt pe bază de proporție. Dar și de astă dată, sau mai ales acum cu proporția, ne putem gîndi la orice alt domeniu de realitate și adevăr. Creșterea biologică, de pildă, este într-o largă măsură o chestiune de proporții; desfășurarea unei demonstrații folosește proporții, adică rapoarte mișcătoare, în timp ce argumentația se face adesea cu judecăți de analogie, care țin de proporții; operațiile de tot felul pun în joc egalități de rapoarte, adică proporții.

Dar încă mai surprinzător pentru reflexiunea logică este să vadă că și mijloacele poeziei pun în joc situația logică a proporției.

Ce este o metaforă, dacă o analizezi în structura ei formală? Este o proporție ascunsă.

Să întîrziem puțin, spre a ilustra virtuțile proporției, asupra versului aceluia care a schimbat, poate, fața culturii noastre literare. Cînd Eminescu trimite de la Viena „Venere și Madonă” revistei *Convorbiri literare*, nimic altceva în poezia sa nu putea trezi emoția deosebită a lui Negruzzi, și apoi a lui Maiorescu, mai mult decît versul: „Braț molatec ca gîndirea unui împărat poet”. Vom spune, chiar fără nici o acoperire, că de la acest vers începe cultura română modernă. Dar el este în spectrul său, ca orice metaforă, o proporție, adică o egalitate de rapoarte. Raportul dintre mișcările brațului și moliciunea lui este același cu raportul dintre mișcările cugetului și gîndirea împăratului poet. Iar ca într-o proporție, locul rapoartelor este indiferent. Poți scrie $\frac{10}{5} = \frac{6}{3}$, sau $\frac{6}{3} = \frac{10}{5}$, e totuna. Ar trebui, după poeticile obișnuite, ca metafora să fie: „gîndire de împărat poet, ca un braț molatec”, căci în metaforă comparația concretizează; dar iată că poetul a folosit libertatea internă a proporției și a comparat concretul cu ceva abstract, pentru odată. A răsărit de aci miracolul poetic. Firește, nu vom pretinde că situația logică a proporției îl tîlmăcește, cît de cît. Dar ne-am oprit o clipă asupra miracolului poetic, spre a face vădit că pînă și acolo se poate cuibări o situație logică.

Am ajuns la proporție ca la o cucerire de culme a gîndului, în încercarea lui de identificare a legilor lumii și ale creației. Neîmplinita *mathesis universalis* din *Regulile* lui Descartes nu părea să fie altceva decît o știință a proporțiilor. Renașterea pictorilor, a sculptorilor și arhitecților era un imn adus ideii de proporție. Numai logica să nu aibă nimic de spus despre proporție?

Și totuși proporția este doar o situație logică între altele, chiar dacă duce la împlinire situațiile descrise pînă acum. Există și alte situații logice, care-și caută locul într-o știință a logicii. Să luăm, de pildă, situația de *coordonare*. Dintr-o dată ea electrizează lucrurile: le pune în conjuncție sau în disjuncție (din „și”, conjuncția coordonatoare copulativă, și „sau”, conjuncția coordonatoare disjunctivă, logica nouă își obține capitolul ei de bază) le combină și înmulțește, le adună, creează conexiuni, compuneri, agregări, segregări, acumulări, înlănțuiri și reacții în lanț.

Iar la fel de bogată și, poate, mai semnificativă logic este situația *subordonării*. Un filozof care e departe de a gîndi științific, Schopenhauer, a putut totuși spune un lucru inspirat, anume că orice știință transformă coordonările în subordonări. Prin subordonare

se creează noi forme de conexiune a lucrurilor, aşadar noi situaţii logice: implicaţia, consecuţia, deducţia (dacă logica lui Aristotel este redusă la teoria silogismului, atunci ea ar încăpea întreagă aci); apare condiţionarea simplă şi în lanţ, ori ramificată, apare vina logică, pe urmele căreia poţi merge ca minerii, sau traiectoria sigură, şi cu ea, previzibilitatea.

Dar, câteodată, înlănţuirea se curmă brusc: s-a ivit *negaţia*. Nu dă şi negaţia o situaţie logică? Ea creează un orizont, înăuntrul căruia se pot petrece o mulţime de lucruri. De obicei, se spune că minus A anulează pe A. Cum asta? E adevărat, dacă fac doi paşi înainte şi doi paşi îndărăt, nu am înaintat defel; dacă scriu ceva pe tablă şi şterg ce am scris, n-a rămas nimic. Dar pe alte planuri, pretinsa anulare prin negaţie a lui A aminteşte de cazul celor doi lei, care puşi fiind în aceeaşi cuşcă, se mănîncă unul pe altul, în aşa fel încît dimineata nu mai sînt de găsit decît cozile. Dacă se va spune că minus A nu este altă entitate (sau altă judecată), ci tot A, dar negat, atunci întrebarea devine: ce este A negat? Este complementara lui A, ni se spune, adică tot ce nu este A, orice altă literă sau realitate; dar s-ar putea spune la fel de bine că este şi opusul lui A, pe cine ştie ce scară de valori; este şi A barat, ceea ce înseamnă că nu e autobuzul A, dar nici nu e unul străin de traseul acestuia, deci este şi nu este A; sau poate însemna mai mult decît opusul lui A, ori A barat; poate denumi pe cel ce se împotriveşte lui A, cel care-l înfruntă, contradictoriul lui A.

Şi cu aceasta am şi ajuns la o nouă situaţie logică, la situaţia *contradicţiei*. Să lăsăm deoparte anularea contradictoriilor, despre care am şi văzut, în cazul negaţiei simple, la ce duce. Cu negaţia contradictorie se creează o situaţie care pune parcă în suspensie lucrurile. Contradictorii se pot bloca unul pe altul, dar, potrivit cu viziunea unui foarte original filozof de origine română din Apus, Ştefan Lupaşcu, se pot şi actualiza unul pe socoteala altuia, fiind deci fiecare mai mult sau mai puţin actual, ori mai mult sau mai puţin virtual; pe de altă parte, contradictorii pot să se „rezolve” într-o sinteză, care să-i cuprindă pe amîndoi, transfiguraţi; dar se mai poate şi ca unul dintre contradictori, îmbogăţit de antagonismul celuilalt, să-l integreze pe acesta, făcînd ca pînă la urmă contradicţia să nu fie bilaterală, ci unilaterală. Se pot deci întîmpla multe lucruri în orizontul logic al contradicţiei, iar unii gînditori, cărora li se spune dialecticieni, afirmă că totul se petrece în orizontul ei.

Cu dialectica am şi trecut din lumea lucrurilor într-a omului, iar aci situaţiile logice ies sau tind neîncetat să iasă la suprafaţă. Nu se poate trece — nepedepsit pentru logica propusă — peste ase-

menea situații, sub cuvînt că ele nu obțin, ca la simboluri sau lucruri moarte, ultima rigoare. O crimă, chiar dacă nu e perfectă, rămîne o crimă. Toate științele omului urmăresc, în încercarea lor de a găsi legi, firul cîte unei situații logice, fără să ofere o logică gata făcută. Situațiile logice, amintite la început și părăind să privească doar lumea inertului, reapar altfel orchestrate în organic și spiritual. Astfel, repetiția se regăsește, oricît suplimentată, în problema identității, în așa fel încît ar trebui să resimțim ca de neînțeles faptul că $A = A$ reprezintă un simplu principiu logic și nu o *problemă* de logică, evidentă în eu = eu, un stat e un același stat, ziua unui înțelept e aceeași zi de înțelept, toate formalizate de $A = A$. Asemănarea și judecățile de analogie, la rîndul lor, sînt la ele acasă în științele omului. Proportia susține zone întregi, din alte domenii decît cele ale numărului gol sau fizic. Coordonarea nu se reduce la exercițiul a două conjuncții, nici subordonarea la simpla implicație; iar negația și contradicția ne-au și apărut nespuse mai bogate *logic* decît exercițiul lor mecanic.

Situațiile menționate, dintre care unele nici nu au avut parte de un tratament pur logic, sînt departe de a-și pierde caracterul lor logic, atunci cînd sînt desprinse din domenii felurite ale realului ori culturii. În definitiv, de ce logica s-ar oglindi numai în matematici și în clasificările științelor naturale, adică numai în constructiv pur și descriptiv pur? Iar în afară de situațiile logice de mai sus, altele noi apar pretutindeni: biologia oferă unele situații caracteristic logice, ca și istoria, artele pun în joc demersuri logice, ca și economia controlată sau necontrolată, tehnica, știința și speculația filozofică stau sub povara situațiilor logice.

Aci ne putem opri. Avem în față situații ca: repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția, regăsite deopotrivă în științele omului și întregite cu situațiile specifice acestora. Am enumerat cumva astfel toate situațiile logice de natură să creeze mirarea de început a unei științe? Dar nu un asemenea gînd am urmărit, ci pe acela de a crea, prin felurile situații logice invocate, un bun haos, care să reclame o știință a logicii. Două titluri fac din situațiile acestea un început posibil. Întîi, faptul că toate situațiile enumerate sînt sau pot deveni formale; al doilea, că iarăși toate pot fi strînse laolaltă sub ideea de *cîmp logic*.

S-a spus despre ideea de cîmp că, alături de cea a funcției, ar reprezenta marea noutate a gîndirii moderne. Aci însă ideea de cîmp poate fi introdusă cu toată simplitatea: este o idee pe care o

putea lesne concepe orice logician antic, dacă n-ar fi avut în față-i logica lui Aristotel, gata constituită.

Există un câmp al repetiției, după cum există unul al coordonării și subordonării; un câmp al asemănării și proporției, ca și unul al contradicției și al situațiilor logice din feluritele științe ale omului. Orice situație logică înființează un câmp, în fața căruia o conștiință gînditoare poate fi cuprinsă de mirare. Așa cum sînt câmpuri electromagnetice peste tot în real, sînt și câmpuri logice, în sinul realității și al idealității.

Ce este însă cu adevărat, adică în esență, un câmp logic? Dacă nu o vom afla de nicăieri, va trebui să încercăm a o spune în scrisoarea următoare.

Ce înseamnă un câmp logic sau între logica lui Ares și logica lui Hermes

Toată lumea pare să știe ce înseamnă un fior metafizic, dar aproape nimeni nu-ți va spune ce este metafizica. Adjectivele filozofiei sînt mai limpezi decît substantivele ei. Iar la fel se întîmplă și cu logica. Folosim tot timpul adjectivul „logic” — nu e logic să spui asta, ar fi logic așa, situația e departe de a fi logică, aci e o vîină logică — dar logica de școală ignoră exemplele noastre și noi, la rîndul nostru, ignorăm logica de școală. Cu o asemenea folosință a adjectivului însă apar, lămurit, situații pe care trebuie să le numim logice. Lucrurile, gîndurile, formulările noastre, sau simbolurile, se pot lega și pot intra „în formă”; atunci ele capătă conexiune, consecuție, rigoare, sens de ansamblu și sens pentru fiecare parte în cadrul ansamblului, îngăduind inferențe valide.

Chiar dacă reflexiunea logică nu ar avea un domeniu propriu de realitate, ca alte științe, ea este totuși trezită de o *experiență* în legătură cu situațiile logice. Nu se poate tăgădui o asemenea înregistrare a logicului — dinainte de reflectarea asupra-i — în real, în posibil, în imaginar sau măcar în construit. Dacă îl refuzi în afară, regăsești logicul în gîndire, iar dacă nu vrei să gîndești asupra gîn-

dirii și a înlănțuirilor ei (cum se definește logica clasică), dacă așa-dar refuzi să fii subiect de logică, nu te poți sustrage acelor situații logice care te pun în condiția de obiect.

Se poate începe cu asemenea situații logice, în loc să se pornească de la o definiție a logicii înseși? Dar, în măsura în care nici definițiile obișnuite, nici știința logicii nu dau satisfacție și nu spun ceva deosebit culturii, cum se întâmplă astăzi, tot ce rămîne este să se pornească de la situații logice. Ba s-ar putea spune: tocmai de aceea nu ne satisface știința logicii, pentru că nu dă socoteală de situațiile logice înregistrate de om. Ele însă trebuie puse în ordine, iar primul fel de a o face este de a le unifica prin ideea de cîmp logic.

Toate situațiile logice, oricît de variate, creează cîmpuri. Ideea de cîmp logic reduce diversitatea (situații logice în real, în gîndire, în formulări ori în simboluri) la unitate. Logica ar putea reieși dintr-o *teorie a cîmpului logic*. În timp însă ce situațiile logice nu pot fi decît descrise, ca într-o experiență a logicului, cîmpul logic trebuie definit.

Nu vom începe deci cu o definiție a logicii, dar vom încerca o definiție a *cîmpului logic*. Luînd în considerare situații logice ca: repetiția, simetria, asemănarea, proporționalitatea, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția, situațiile logice din științele omului, vom spune: *se poate numi cîmp logic acea situație în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg*.

Lucrul poate suna curios, în primul moment, dar se va justifica degrabă, poate. Atunci cînd ține de un ansamblu „logic”, partea are o încărcătură deosebită, fiind ca și electrizată. În ansamblurile obișnuite partea e indiferentă; de pildă, într-un ansamblu de ordinul grămezii ori colectivului simplu, părțile sînt în întreg, iar doar însumarea lor exterioară face întregul. Într-un ansamblu mecanizat, să spunem un ceasornic, partea este în, dar și sub organizația întregului. Într-un ansamblu organic, partea este în și prin sensul întregului. Nicăieri întregul nu este în parte: o subsumează, o comandă sau o finalizează. Dar în situațiile logice — și tocmai de aceea ele ne par „logice” — lucrurile se răstoarnă: întregul este în parte, sau partea are toată încărcătura întregului. Un demers este logic cînd are în el justificările întregului.

Să alegem de la început situația ideală, cea care se creează în matematici (dar nici aci peste tot). În rezolvarea unei probleme, întregul problemei este, de fiecare dată, în parte. Dacă, de pildă, punem o problemă în ecuație, ea este întreagă în ecuația obținută. Ecuația intră în transformare: problema se păstrează în fiecare transformare identică a ecuației. La orice etapă a rezolvării, între-

gul este prezent, putîndu-se astfel spune că ansamblul creat de problemă este în fiecare parte. Dar așa este și în situația logică a repetiției, unde partea (fiecare repetiție simplă) este și repetiția de ansamblu; la simetrie, unde fiecare punct are în el legea de simetrie; sau la proporționalitate, unde orice proporție, ca ținînd de același raport, exprimă întreg cîmpul proporționalității. Așa este la coordonare, la contradicție — și mai ales în cele ale omului.

Ar putea părea iarăși curios că relevăm logicul în principal la om; dar unde pot apărea mai limpede părțile purtătoare de întreg (dacă se acceptă, măcar provizoriu, această definiție a cîmpului logic), sau trecerea mediului extern în mediu intern? Căci mediul extern poate fi preluat ca mediu intern, marea sărată și caldă a putut fi închipuită ca preluată în sîngele cald și sărat al mamiferului, partea ridicîndu-se astfel la puterea întregului. Dar făcînd așa, partea este mai mult decît ea însăși, sau e dincolo de ea — ceea ce se vede statornic la om și în cele omenești. Un om este cu adevărat om și iese din statistică atunci cînd devine o lume. („În fiecare om o lume își face încercarea”, spune Eminescu; în fiecare *ar trebui* să-și facă încercarea). În genere, dacă un lucru nu se revarsă dincolo de el, nu-și merită numele; iar Nilul este rîul prin excelență al Terrei, pentru că face posibilă și este, prin revărsările sale, o lume. Chiar și în cunoaștere, omul folosește un criteriu al lui *ab uno disce omnes*, căutînd pentru științele naturii un experiment *ideal*, experimentul unic, dezvăluitor de lege. Iar în cunoașterea matematică — s-a spus — calculul integral rezultă din ideea deducerii unei concluzii asupra întregului din concluzii asupra părților.

Dar mai ales în comportarea și creația omului se vede aceasta. Poetul adevărat este cel care devine, la un moment dat, Poezia; fizicianul, excedat la început de tot ce se știe, sfîrșește uneori prin a deveni el Fizica. Critica literară de astăzi nu mai acceptă textul drept gata semnat, ci sugerează ca fiecare cititor să fie Interpretul. Omul moral al lui Kant, parte a comunității, trebuie totuși să acționeze în așa fel încît comportarea sa să devină regulă pentru ceilalți. Geniul este definit tocmai prin aceea că prescrie legi în domeniul său de manifestare. Pînă și tiranul nu vrea altceva decît ca voința sa să devină lege, dar nereușind, tiranizează. Lumea e plină de exemplare ce tind să prescrie sensuri generale, sau măcar să le identifice în alții. Cînd te dăruiești cuiva, cînd aderi la o idee, cînd încorporezi un sens, o faci pentru că vezi în ei și ele o lume. Cînd iubesci chiar, presimți în ființa cealaltă un purtător de sensuri generale — un adevărat cîmp logic. Că aci nu se poate vorbi despre sensuri logice, ci, în cel mai bun caz, de o logică pascaliană a inimii? Să

vedem. S-ar putea spune, parafrazănd pe dramaturg: „Este mai multă logică pe lume decît în cărțile tale, Horațiu.“

În schimb, părăsind cele omenești, nu este neapărat logică oriunde apare caracterul ei ideal, rigoarea. De pildă, la structură și la sistem nu ar trebui propriu-zis să vedem o situație strict logică. Aci partea este integrantă, dar nu exprimă direct întregul (așa cum o rotiță din ceasornic nu reflectă ceasornicul). Ar fi mai potrivit să vorbim aci de situație mecanică, organică sau sistemică. Nu orice desfășurare riguroasă este și logică. La fel, în cazul unei demonstrații matematice — spre deosebire de o *rezolvare* matematică — este în joc altceva decît o situație pur logică: s-a făcut de mult constatarea că demonstrația introduce elemente noi, intuitive sau abstracte (spre a demonstra că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, *prelungesc* una din laturi etc.), făcînd astfel ca partea să nu exprime de fiecare dată întregul și transformările să nu fie tautologice.

În situațiile logice, întregul este *același* în fiecare parte. Tautologia este, poate, de esența logicului, dar nu în sensul spunerii lui „același“, ci în sensul reflectării lui același în fiecare moment al ansamblului. În acest sens, s-ar putea spune că și un destin sau o viață de om pot fi într-o situație logică, anume atunci cînd fiecare demers al vieții are justificările întregului. Înțeleptul trăiește „logic“, pentru că are în fiecare clipă legea de om adevărat în el. În răspunderea sa față de întreg, el este „o totalitate de fiecare clipă“, statornic.

Înainte de a încerca să vedem cum ar arăta o logică în care întregul este în parte, să vedem cum arată logica în care partea este în întreg. Dar aceasta din urmă este *însăși logica de pînă acum*, atît clasică și a lui Aristotel, cît și modernă. Oricît de deosebite ar părea ele, logicile vechi și noi au în comun tocmai teza bunului-simț (plină de sens pentru real, dar nu și pentru logic), cum că partea este în întreg, și păstrează în comun toate consecințele, defel nevinovate pînă la urmă, ale acestei teze.

Așa se constituie, de pildă, logica lui Aristotel, în particular silogismul. Despre silogism, Henri Poincaré spunea, cu ironie dar și cu o umbră de îndreptățire, că se reduce la a spune: Dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment și regimentul dintr-o divizie, soldații fac parte din divizie.

Firește, silogismul nu este doar atît; dar el nici nu dezmente această transcriere în extensiune, care-l înfățișează drept un mecanism de subsumare și îl reduce la o teorie a claselor, așa cum îl prezintă simplificat, spre ușurarea lor, logicienii moderni. Oricîtă

dreptate ai vrea să faci lui Aristotel, arătînd că la el silogismul se prezintă mai degrabă prin: dacă *a* revine (aparține) lui *b* și *b* lui *c*, atunci *a* revine lui *c* — așadar spunînd că silogismul nu are loc doar în extensiune, sau arătînd că silogismul se întemeiază pe funcția termenului *mediu* și pe o reflexiune asupra mediului — rămîne un fapt că, în orice prezentare, partea este în întreg, sau caracterul (atributul) este transportat de mediu într-un „întreg“.

Logica nouă, la rîndul ei, pleacă de la aceeași situație relaxată, lipsită de orice tensiune efectiv „logică“, anume așezarea părții în întreg. Întemeiată într-o largă măsură pe teoria mulțimilor (care astăzi se predă chiar în clasele începătoare, nu știm dacă spre ascuțirea inteligenței copiilor), logica își însușește platitudinile inițiale ale acestei teorii, anume că un element „aparține“ mulțimii și o submulțime este inclusă și ea în mulțime, că astfel partea este în întreg, așa cum — cu exemplul ce se dă — o carte sau mai multe cărți aparțin bibliotecii și sînt în ea. Din platitudinea aceasta, matematicile fac miracole, în timp ce logica nu poate depăși orizontul ei modest. Un suflu de „extensivitate“, la moderni adesea recunoscută, domnește peste tot; iar ceea ce e mai grav, un suflu de exterioritate. Partea n-are *nici o intimitate cu întregul* și *nici vorbă* ca ea să exprime întregul; ea este un element, un caz statistic, un individ numărat și un fel de soldat într-o oaste. Soldații pot pieri, oastea contează, ea putînd fi o mulțime cu un singur element, ba chiar o mulțime vidă.

Un fel de „fior metafizic“ te încearcă în fața unei asemenea viziuni logice, în care individualul nu mai înseamnă nimic. Despre ce anume amintește viziunea? Dacă te gîndești că ea invocă, pentru exercițiul ei, numai două valori *da* și *nu*, adevărat și fals, adică un fel de sau-sau, sau învingem, sau murim, atunci îți vine în minte că viziunea este solidară cu războiul, pur și simplu. Logica lor este în definitiv logica lui Ares, zeul războiului. Într-un sens blajin, ea este solidară și cu tot ce e joc (sau cîștigi, sau pierzi), ca și cu tot ce e mecanism (sau produce un rezultat, sau nu produce); dar războiul și oastea le cuprind pe toate: un război este un joc, anume jocul lui Ares, o armată creează o situație mecanică, cu subsumări în stilul logicii obișnuite („Dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment“...), astfel încît s-a putut vorbi firesc de „mașina militară“. Logica de pînă acum este perfect solidară cu jocul lui Ares, cea aristotelică și clasică reprezentînd războiul cu arme convenționale, dacă putem vorbi așa, în timp ce logica nouă pune în joc mijloace cu adevărat moderne, pe bază de calcule și mecanisme automate. Într-un ceas cînd pentru copii nu se mai fabrică jucării care să le încurajeze in-

stinctele războinice, cineva s-ar putea întreba dacă este bine să lăsam logica la dispoziția tinerilor. Nu-i pregătim pentru război? Din fericire, logicienii de astăzi se ascund atât de bine după simbolismele lor, încît nu mai sînt de găsît, cu învățătura lor cu tot.

Se poate închipui o altă logică decît a lor, care este în fond solidară cu cea aristotelică? Nimeni nu-și va face iluzii în această privință, dar se poate încerca o descriere *exterioară* a ei, sau măcar i se poate da un nume: o logică nouă ar fi una a lui Hermes, zeul comunicării și al interpretărilor.

În timp ce logica lui Ares era cea a războiului, logica lui Hermes ar fi a interpretării, să spunem. Prima logică așeza partea în întreg, și de vreme ce întregul (clasa uneori, funcția altădată, relația abstractă, în fine) reținea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricînd gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes însă partea — dacă este una a situațiilor logice, iar nu un simplu element statistic — nu mai este indiferentă și revocabilă: ea este, de fiecare dată, o interpretare a întregului. O carte dintr-o bibliotecă sau măcar mai multe cărți laolaltă, adică o submulțime a bibliotecii-mulțime, nu sînt indiferente. Dacă e vorba de o bibliotecă, iar nu de o adunătură de cărți, dacă deci e vorba de mulțimi-caracterizate și nu mulțimi-grămezi, atunci dintr-o simplă carte sau măcar o singură submulțime a bibliotecii se poate vedea ce este întregul: că e o bibliotecă de istoric, de medic sau de jurist. Partea reflectă întregul, sau ea se ridică la puterea întregului. În teoria mulțimilor, ridicarea părții la puterea întregului nu se petrecea decît la mulțimi infinite (șirul numerelor pare, $2, 4 \dots 2n$, poate fi pus în corespondență cu șirul numerelor naturale $1, 2 \dots n$) și chiar acolo totul apare ca un paradox; partea ar fi egală cu întregul! Numai că se vorbește de „întreg” fără prea mult sens la mulțimi *infinite*; căci dacă mergi în infinit către nicăieri, cu pași mici sau cu pași mari, din două în două, tot nicăieri nu ajungi. Deci unde e paradoxul?

În schimb, la mulțimile finite înțelese drept colective determinate, poate fi efectiv vorba de ridicarea părții la puterea întregului. Se întîmplă de fapt așa peste tot în lumea spiritului și a științelor spiritului, unde întregul este de fiecare dată în parte, și se întîmplă — o vom spune — în situațiile pe care le numim logice. O logică a lui Hermes ar avea sens *cel puțin* pentru științele spiritului: a „înțelege”, cum voia Dilthey, filozoful culturii care face deosebirea între științele naturii și cele ale spiritului, înseamnă tocmai a vedea întregul în parte sau a interpreta întregul prin parte. Iar așa „înțelege” și demersurile omului, în economie, artă, morală, religie.

Că se poate întemeia o logică *formală* sub această exigență, rămîne, deocamdată, o prezumție. Dar un lucru merită să fie subliniat: o asemenea exigență ar face în sfîrșit dreptate individualului. Numai individualul există, după Aristotel, dar nu cunoaștem decît generalul. Cum asta? Generalul este un simplu nume, spun nominalismul de totdeauna și cel anglo-saxon de astăzi, iar individul n-are sens decît statistic; el nu are o încărcătură deosebită și nici intimitate cu generalul. Cum asta?

Și ce fel de știință este aceasta a logicii, în care nici generalul, nici individualul nu ar fi decît umbre?

Să vedem dacă logica zeului Hermes nu mai are ceva de spus.

Viață și indiferență în logică

Am opus logicii lui Ares, în care partea este în întreg, așa cum un ostaș este în oaste, pe cea a lui Hermes, în care întregul este în parte și se lasă interpretat de ea. A fost o impertinență la adresa logicii, sint de acord cu d-ta. Dar orice încercare de a ieși din regiment, ca și orice gând care-și face iluzia că spune altceva sint o impertinență. Va trebui să plătim pentru aceasta, așa încît de acum înainte nu ne vom mai îngădui nici o judecată asupra logicii acreditate, ci vom intra în umilinta și poate amăgirea altui gând despre logică, pe care l-am pus sub semnul lui Hermes.

Un demers este logic, afirmăm, dacă are în el justificările întregului. Poate pe modelul acesta ni s-a părut potrivit să dăm definiția (în situația de perfectă ingenuitate în care ne-am așezat în fața logicii): se numește cîmp logic acea situație în care întregul este în parte, nu partea în întreg. Firește, parte și întreg nu sint termenii cei mai fericiți, avînd de la început ceva spațial în ei; ar fi trebuit să spunem „individual și general“, fiind poate mai lesne de acceptat că există individualuri care poartă cu ele generalul. Dar oricum le-am numi, există părți, individualuri, situații care au în ele un fel de

sarcină electrică, și ele ne fac să vedem dintr-o dată — în mijlocul unei lumi indiferente și inerte — adevărate cîmpuri logice în plină tensiune. Poate, întocmai fluizilor care sînt peste tot, pînă și într-o strîngere de mîină sau îmbrățișare, ar trebui spus că și cîmpurile logice sînt peste tot. Dar ele nu se văd peste tot: sînt regula ce apare ca excepție. Logica ne pare a începe cu perceperea excepției-regulă și logician ar trebui să se numească, din perspectiva aceasta, cel care vede și arată cum iese lumea din indiferența și contingenta ei.

Așa fiind, nu se poate ca logica să însemne: a trece indiferența lumii în indiferența formelor. Trebuie să fie mai mult foc decît apă, în exercițiul logicii. Dacă sînt forme în joc, trebuie să fie forme pentru ceva care se mișcă, se înlănțuie, se contrazice, se adeverește, iar nu pentru ceva inert.

Să luăm în considerare o clasă de lucruri, ceva ce ne pare a reprezenta o formă, clasa muritorilor. Aceasta nu e o clasă cu trăsături multiple și pozitive, ca o clasă biologică, sau una socială, sau una metafizică. Neavînd cum să-i spunem, am putea fi ispitiți s-o numim o clasă logică. Dar ce caracter logic să aibă ea? Ea ține de o constatare de fapt și este o clasă statistică (mortalitatea), dacă ne interesează așa ceva, sau o clasă în rubricile stării civile; este o clasă în condicile bunului Dumnezeu, dar nu mai mult decît o înregistrare de cazuri. Prin înregistrare însă nu capătă formă informul și nici unitate simpla acumulare. Aci înregistrarea indiferenței morții trece în indiferența unei rubrici, atîta tot; căci nimic nu ne face diferiți în fața morții și toți cădem pasiv sub ea. Atunci, a te ridica aci la „formă”, a face o clasă, cea de muritor, și a pune în paranteză pe lîngă predicatul muritor: Elpenor, Koriskos, Socrate, Ivan Turbincă, d-ta, eu etc. (de ce nu și caii?) nu înseamnă mai mult decît a ține o rubrică și a întocmi o listă deschisă, interminabilă.

Cineva ar putea spune: totuși facem efectiv o clasă a muritorilor, de vreme ce ea este un izvor nesfîrșit de propoziții adevărate: Elpenor este muritor, Koriskos este muritor; ba chiar în felul acesta am putea face un raționament, spre a dovedi că ei sînt muritori. Dar cine se îndoieste de așa ceva? Pentru cine era o problemă, ba încă una care să necesite o haină logică? Pe Elpenor nu-l citează decît o dată Homer, pe Koriskos îl numește, în ironie, Aristotel. Că ei sînt muritori, ca noi toți, este o simplă chestiune de statistică. Ei nici n-ar putea fi altfel decît muritori și pentru ei nu se face decît o fișă de constatare. Dar pentru Socrate trebuie o dovadă „logică”. El iese din indiferența lumii și stă sub tensiunea unei ordini. Este o existență privilegiată, și atunci e necesar un demers privilegiat tocmai spre a dovedi ceea ce părea de necrezut la început, că pînă și

Socrate e muritor. Acum, în locul unei fișe de înregistrare, trebuie încercată o demonstrație.

Atunci n-ar fi totuna „Socrate e muritor” cu „Elpenor e muritor”, cum n-ar fi totuna raționamentul care concludă că Socrate e muritor cu cel care concludă că Elpenor este. Numai că — ni se spune — ele sînt totuna ca formă. Căci forma interesează, nu conținutul, iar propoziția și raționamentul sînt forme. Oricît ar vroi logica lui Hermes să fie altceva, ea nu poate fi decît o știință a formelor, iar cine nu înțelege ce este o formă ar trebui să iasă din templul logicii.

Dar care formă e în joc aci? Uni-forma, firește. Le-am pus tuturor, inclusiv lui Socrate, uniformă, și așa cum, în fața morții, toți sîntem o apă și-un pămînt, la fel, în fața formelor, toate au o culoare cenușie. Numai că, în loc să punem noi lucrurilor (respectiv muritorilor) uniformă, s-ar putea vedea, cu privirea „logicii”, forma pe care și-o dau ele. Elpenor nu poate trimite la o asemenea „formă” de muritor, nici Koriskos. Am putea-o căuta la Ivan Turbincă, în relație specială cu moartea, cum stă el, dar nici el n-o arată. În schimb o va arăta Socrate.

Formele logice nu sînt cele statistice, de înregistrare și contabilizare, iar formalizarea de mai sus, pretins logică, nu este în orice caz singura, cu propozițiile și raționamentele ei inutile; poate nici cea mai bună. Tot ce e știință și cunoaștere aspiră spre alte forme și altă trecere în logic decît prin vîlul exterior și uniformizator, așezat peste lucruri. Alături de formele impuse din afară (aci, „clasa”) există forme născute dintr-o împlinire și vertebrare a lucrurilor, de natură să le pună „în formă”. Tot la un exercițiu formal ar putea conduce și ele, iar abia ele vor da expresie cîmpurilor logice și, în orice caz, abia cu ele se vor constitui „clase” logice, îndrăznim să spunem.

Dacă luăm, de pildă, condiția de muritor, care de la început are sens pentru oricine, dar tocmai în înțelesul de înregistrare cel mult generalizată, atunci vedem, în cazul lui Socrate, că relația dintre predicatul sau condiția de muritor și cazurile ei poate fi cu totul alta decît de simplă subsumare indiferentă. În majoritatea cazurilor, e drept, condiția de muritor apare în chip negativ, toți fiind în pasivitate față de moarte. Dar Socrate e muritor cu *pozitivul* condiției de muritor (de aceea a și părut el atît de deosebit, încît era nevoie de un raționament spre a se dovedi că și el e trecător). El își asumă condiția aceasta, se pregătește prin ea și arată, cu excepția sa, că regula vieții de om este totuși pregătirea pentru moarte.

Ce are de-a face aceasta cu logica? Dar abia cu Socrate, sau cu cineva ca el, se creează aci un cîmp logic în locul inerției statistice. Abia acum, cînd individualul ia asupra lui generalul (dacă nu pu-

tem spune chiar că partea ia asupra-și întregul), tensiunea logică își face ivirea: orice demers al lui Socrate a ieșit din contingentă și exprimă o necesitate — nu cumva logică? Iar logica, firește, nu are a se interesa de Socrate; dar ni se pare că trebuie să se aplece puțin, dacă nu cu precădere, asupra *acelor* situații în care partea preia asupra ei întregul, sau în care individualul exprimă generalul, în așa fel încît peste lucruri se așterne un silogism sau în lume se ivesc consecuții și inferențe valide. Atunci, nu o funcție mecanică, de „predicat“ doar cu numele, exprimă logic lucrurile, ci altceva, alt exercițiu formal, care rămîne de găsit în logica lui Hermes.

Ceea ce este izbitor însă de pe acum este faptul că de astă dată, cu asumarea socratică a condiției de muritor, se obține efectiv o clasă. La început, trebuia un raționament spre a se dovedi că pînă și Socrate e muritor; acum, tocmai el justifică ce înseamnă a fi muritor și cu aceasta dă sens logic unei clase. Nu se poate numi o clasă logică decît acea unitate formală ce trădează o intimitate cu cazurile ei. Fără această intimitate nu există clasă logică, ci simplă clasificare exterioară. Formele se desprind din lucruri și din situațiile lor logice. În logica lui Hermes am spune, nu formele in-formează sau încadrează materia, ci materia eliberează forme. Iar cu asemenea forme va trebui închipuită o logică „formală“.

Pînă la a încerca imposibilul, adică exercițiul altor forme logice decît cele acreditate, să dăm măcar nume lucrurilor, de vreme ce ele revendică un minimum de noutate. Situația aceasta a părții care poartă cu ea și interpretează întregul, sau a individualului încărcat de sensurile generalului ne-a ieșit înainte din primul moment și s-ar putea să comande tot restul. O „judecată“, în sensul obișnuit sau în cel strict, ea nu este; nici concept. Cu atît mai puțin va fi ea o propoziție oarbă de sens, ori un factor de legătură. Dacă putem da nume acestui individual-general, vom alege unul, mai ușor de alcătuit, pe linia parte-tot; și de vreme ce în greacă, tot sau întreg este *hoton* și parte *meros*, să sugerăm, ca nume, *holomer*. Socrate este un *holomer*; Elpenor nu este. Cîmpurile logice se exprimă, în primul moment, printr-un holomer*. În lumea aceasta indiferentă, în care părțile sînt părți și se lasă subsumate de vaste întreguri, apar părți ce se ridică la puterea întregului, ies din contingentă și dau fenomenul holomeriei.

* Într-o altă lucrare, *Tratat de ontologie*, am numit situația aceasta o închidere ce se deschide. Funcția închiderii ce se deschide în ontologie, de a cupla individualul cu generalul, își are aci corespondentul logic.

Se va spune, potrivit cu exemplul dat, că toate acestea se întîmplă doar în lumea omului — unde e posibil ca o parte, ființă conștientă, să-și asume întregul — și că este abuziv să tratăm drept „logică”, și încă exemplar logică, o experiență spirituală a omului. Dar de la început putem invoca, spre a răspunde, un cu totul alt domeniu, cel al numerelor. Vom.întîlni în sînul lor un autentic holomer nepersonal: baza numerică, respectiv baza în care numărăm. Iată un exemplu de holomer, adică de parte-tot, prin excelență. Căci într-adevăr, ce reprezintă 10, sau 6, sau 2, ca bază numerică? Reprezintă o parte a șirului numerelor, dar una care se ridică la puterea „întregului”, în sensul precis că șirul numerelor se formează tocmai prin puterile bazei. Numărul este ceva exemplar. După cum, pentru ontologie, numărul a fost întotdeauna un principiu privilegiat (despre un număr specific al fiecărei substanțe au vorbit și modernii, nu numai cei vechi), la fel, pentru logică, numărul, care dă nume ordinii înseși, ar putea fi privit ca principiu al ordinii. Pe modelul numărului, tot ce este ordine s-ar constitui prin prezența și acțiunea statornică a unei părți-tot, a unui holomer.

Cu același titlu am putea invoca și codul ființelor vii, dacă acesta, cu caracterul lui de „limbaj”, nu ar fi de la început ceva mai mult decît o „parte” a organismului viu. Dar felul de-a acționa de jos în sus, sau dintr-o intimitate spre realizarea de ordine, al codului poate fi semnificativ pentru logica lui Hermes, cu individual-generalul ei, în timp ce exemplele obișnuite de subsumare logică, inspirate cel mai adesea de științele naturale, pleacă de sus în jos, de la specie și general spre exemplar individual. Și la fel, apare ceva din perspectiva holomerică în ideea de experiment științific ideal. A pleca de la un singur caz și a putea afla prin el legea, este un procedeu pe care numai, sau în primul rînd, logica individual-generalului îl poate justifica.

Logicianul poate astfel vedea în jurul său ce este holomeric sau nu; ce anume face ca lumea să iasă din indiferență și contingentă. Într-un sens, el identifică germenii de ordine, *semina ordinis*, peste tot. Dacă nu este sigur că el va ajunge cu orientarea sa la un calcul (și s-ar putea să nu ajungă: de ce să construim neapărat prin calcul situații logice, cînd ele există și rămîn doar de valorificat?), un formalism și o înlănțuire de forme tot va trebui să obțină și el. Dar fiindcă este vorba de Hermes, interpretul zeilor, trebuie să spunem că știința lui ar promite ceva în plus: un orizont de înțelegere, adică acel act de luciditate pe care îl reclamă oricine de la logică, laolaltă cu o logică a oricărei hermeneutici. În definitiv, dacă matematica operează și „se numește matematică ceea ce face matematicianul”,

logica *reflectează* și s-ar numi astfel logică ceea ce reflectează logicianul. Iar a reflecta înseamnă două lucruri, se știe: a oglindi, de o parte, a medita, de alta. Când oglindești lucrurile, le redai conturul, forma; dar când meditezi, le pui sau repui în formă. Iar pentru a înțelege punerea în formă este esențial, poate, holomerul, a cărui teorie ar reveni logicii.

Spre a face vădit ce înțelegem prin orizont logic (în cercul căruia va fi posibilă și interpretarea), am putea alege un exemplu sau altul. Vom alege chiar exemplul lui „sau“. Toată lumea știe, cel puțin prin folosință, ce poate da modesta conjuncție coordonatoare „sau“, încă dinainte ca logica modernilor să-i fi exploatat resursele deosebite. Ea a fost folosită în câteva rînduri, tot în chip deosebit, ca holomer, vom spune acum. Exprîmînd disjuncția (și nu pe cea exclusivă: sau una, sau alta), ea a condus la un fel de adunare logică. Poate părea curios că disjuncția, care separă, devine semn al adunării, dar în fond și limba obișnuită o spune: unul sau altul înseamnă și unul și altul.

Vom lua așadar cu sens de adunare pe „sau“, în logica pe care o închipuim; dar nu ca adunare exterioară, de propoziții oarbe de sens — o adunare de elemente moarte, ca de mărgele de sticlă —, ci drept o adunare a ceea ce era în fond una. Există un cîmp logic concentrat în „sau“; este cîmpul coordonării la nivel de adîncime, sau cîmpul ordinii obținute prin identitatea fundamentală de natură. Dacă e vorba de adunare „logică“, atunci noutatea este că rezultatul ei va fi întotdeauna unu. Situația aceasta, pe care o formulează „sau“, poate apărea în multe versiuni, dar cu cel mai bun relief s-a exprimat ea în vorba indiană atît de cunoscută: „Și asta ești tu“; orice întîlnești e sinele tău. Din perspectiva vorbei indiene, eu sau tu, rîul sau ramul, veghea sau visul, toate se arată, prin „sau“, a fi una. În cîmpul logic al lui „sau“ (ca parte-tot, ca holomer acum) se adună intimități și nu exteriorități. Iar „sau“ nu este, ca atare, o simplă particulă logică, ci devine un orizont logic în care se vede identitatea de natură. Indianul gîndește în orizontul lui „sau“.

Că indianul nu a conceput vorba aceasta ca o situație logică e de la sine înțeles. Dar europeanul vrea să vadă structura logică a unei concepții, dacă-i pare cu înțeles, și astfel să-i desprindă înțemeierea formală, care poate avea sens ori aplicație și dincolo de vorba indiană, în cazul de față. Nu caută oare orice cunoaștere unitate în diversitate, cu tendința de a o trimite pînă la identitate? Dacă „sau“ dă adunarea logică, orizontul său este cel în care se formalizează reducerea la identitate de pretutindeni, cu inferențele valide ce se pot face într-un asemenea orizont. Există un orizont logic al lui

„sau“, așa cum există unul al destinului socratic, al bazei numerice, al codului, al seminței, adică al oricărui holomer. Iar a interpreta înseamnă a găsi holomerul potrivit, de fiecare dată, hermeneutica fiind o treaptă a logicii, chiar dacă ea se află la limita de jos a formalului.

De altfel, se pot găsi particule mai sugestive decât „sau“ pentru funcția de parte-tot pe care o relevam pînă și în cuvinte. În limba noastră am putut releva pe „întru“, care poartă cu el, după gîndul nostru, o generalitate mai adînc activă decât orice conjuncție, prepoziție, cuvînt ori sintagmă chiar. Dacă trebuie să ducem ingenuitatea logică pînă la capăt, vom spune că, spre deosebire de logica în care partea este în întreg și care ar reprezenta o logică a lui „a fi în“, logica lui Hermes ar trebui să fie una a lui „a fi întru“.

Cu o asemenea logică s-ar putea ieși în întîmpinarea exigenței, ce apare tot mai acuzat în științele felurite ale culturii noastre, de a deveni o „logică“. S-a făcut logică pentru singura știință care n-o cerea: matematica. În schimb fizica năzuiește astăzi să devină o logică, dacă trebuie să credem pe un fizician ca Weizsäcker. Lingvistica vrea să devină o logică. Filozofia a tîns întotdeauna să se esențializeze pînă la o logică, iar un Fichte pretindea să dea, cu *Doctrina Științei*, un fel de logică, socotindu-se singur un Euclid al gîndirii speculative. Cibernetica este, aproape recunoscut, un capitol de logică, dar și etica ar urmări să fie unul. Pînă și istoria a tîns în cîteva rînduri să dezvăluie o logică. Este, parcă, visul ascuns al culturii să atingă stadiul logicii.

Dar tînde oare, prin aceasta, fiecare disciplină să se dizolve în formele și formulele indiferente ale unei logici generale? Vrea fizicianul să piardă fizica, eticianul să piardă etica? Sau ei vor tocmai să le împlinească, prin trecerea lor în formă? Atunci înseamnă că ei urmăresc să atingă acea *mathesis universalis*, în care unitatea formelor să exprime și varietatea conținuturilor posibile, iar nu să le ascundă. Fiecare știință și cunoaștere aspiră la acel Unu care poate fi în același timp divers și „diferind întru sine“, cum spunea încă Heraclit.

Singură logica, atunci, este sortită să se piardă. Ea se poate într-adevăr pierde în două feluri: sau devenind o matematică, sau devenind o *mathesis universalis*. Iar aci nu e de ales, chiar dacă timpul nostru, unul al exactității și mașinii, pare a fi ales. Este de reflectat.

Clipa cea repede și logica

Ne instalăm prea grabnic în general, atunci cînd deznădăjduim de realitățile individuale. Iar o bună parte din cultură (inclusiv logica) ține de o asemenea deznădejde. Poezia cea mare spune, cu Hölderlin, că omul se prăbușește din stîncă în stîncă spre neștiut, în timp ce, cu Eminescu, spune că toți și toate sînt „făpturi de o clipă”. Filozofiile fac la fel. Științele apar adesea că un galop al legilor peste realități individuale, nemaîngăduindu-ne întîrzierea la ele. Singure unele arte par a nu deznădăjdui de individual, de vreme ce se pierde în redarea lui. Logica — o artă și ea, cum s-a spus întruna, nu numai o știință — ar trebui să păstreze ceva din îndurarea lor față de individual.

În graba noastră de a ne ridica la general, nu putem întîlni decît pe cel „abstract”, așa cum abstracte sînt principiile, ca și simbolurile și semnele la care se reduc ele. Operăm cu asemenea generaluri și strivim, în loc să potențăm, realități care nu sînt întotdeauna inerte. Bineînțeles, reușita gîndului ca și a realităților este să atingă regiunea generalului. Dar prețul pe care-l plătim pentru ne-

răbdarea de a-l atinge este nu numai desfigurarea individualului, ci și a generalului însuși.

Cînd aspiră să devină o „logică”, tot ceea ce urmăresc spiritul și cultura este totuși să explice, înțeleagă, valorifice, integreze realitățile individuale. Sîntem noi înșine expresii ale individuației, într-o lume individuată și ea. Vrem să știm ce este realul *acesta* și ce sîntem *noi*, nu ce sînt cerurile goale. Dacă într-adevăr nu putem cunoaște decît generalul, nu-i urmărim totuși cunoașterea și contemplarea pentru el însuși, ci în slujba individualului. Teoriile, posibilitul, principiile sînt simple dimensiuni ale individualului și se rabat asupra acestuia, făcînd corp cu el. Interesul pentru general este, în fond, doar pentru felul cum se exprimă individualul prin el, după cum în contemplație spiritul vrea să vadă invers, cum se exprimă generalul prin individual. Contempli generalul într-o situație *dată*: chinezul și japonezul contemplă o floare, indianul sinele, europeanul evenimentul.

Trebuie atunci făcută dreptate *logică* individualului, ceea ce înseamnă altfel decît statistic. Totul stă sub o lege (din perspectiva statisticii), dar nu totul *devine* sub o lege. Cînd ceva devine sub o lege pe care o reflectă neîncetat, se creează o situație logică.

Stau de pildă — spre a relua exemplul „muritorului” — o mulțime de lucruri, în definitiv toate, sub o lege, anume sub condiția de a fi trecătoare. Dar nimeni nu afirmă despre un cal, despre o frunză sau despre un astru că sînt „muritori”. Nu tot ce moare (statistic) este și muritor (logic). Vorbirea omului se exprimă cîteodată mai bine decît logicianul, ea arătînd că sub legea sau sub conceptul de muritor nu pot fi trecuți decît cei care au o relație activă cu condiția lor. Iar atunci, nici toți oamenii nu sînt de numit muritori, ci numai cei care *devin* prin ea. Ar putea fi un criteriu pentru ceea ce trebuie să numim concept (iar nicidecum clasă, ori clasă de înregistrare), dacă la acest început nu ne-ar interesa mai mult devenirea decît fixarea logică. Iar devenirea logică este un gînd simplu: ea exprimă acțiunea acelei *forțe dislocante* a rațiunii, care face ca un lucru anumit să nu rămînă în așezarea lui, dar nici să-și dezmință, cu transformările lui, capacitatea de a reflecta de fiecare dată întregul.

O asemenea forță dislocantă este, firește, gîndirea, care poate să se răsfrîngă singură asupra-și, spre a vedea cum își desfășoară dislocările legate, sau poate provoca ea dislocări și conexiuni în ceea ce-i place, în primul rînd în semne și simboluri. Dar problema logicii trebuie să fie: dacă forța dislocantă a rațiunii este numai în gîndirea omului, nu și altundeva, în intimitatea unor procese și lucruri. Și problema este a *logicii*, nu doar a filozofiei în general, în

măsura în care dislocările pot fi privite formal. Altminteri, trebuie să numim logică fie contemplația de sine a gândirii, fie un joc bine condus de-al ei — ceea ce nu ne-a satisfăcut de la început.

Dacă însă forța dislocantă este și altundeva, atunci trebuie să existe lucruri care se mișcă de la sine, fiindu-și fiecare un fel de *causa sui*, cum voia Spinoza doar pentru Marele Tot, dar cum ne apare, acum, pînă și în cazul numărului. În mișcare aparentă sau în agitație sînt toate lucrurile, dar trebuie să știm a deosebi care anume se mișcă de la sine și care doar printr-un impuls exterior. De aceea, agitația celor de jos, a realităților individuale, trebuie să ne fie la fel de suspectă ca liniștea de sus, a generalurilor. Poate că numai *întîlnirea* lor dă un înțeles mișcării „de la sine” și face cu putință logica lui Hermes. Nu vom pleca deci de la general, nu vom pleca nici de la individual, dar nu ne vom putea lipsi nici de unul, nici de altul.

*

Nu are și rațiunea o unitate de la care să poată pleca? Materia are o unitate: atomul. Viața are o unitate: celula. Făpturile au o unitate: sămînța ori principiul lor germinal. Rațiunea ar putea avea și ea o unitate, de la care să înceapă exercițiul logic: individual-generalul. L-am numit „holomer”, adică parte-tot, parte ce reflectă în ea totul; l-am putea numi eventual mai bine „holofor”, realitate ce poartă cu ea întregul. Dar cu sau fără nume, să-l lăsăm să arate singur ce poate aduce rațiunii.

Ceea ce aduce rațiunii și astfel logicii individual-generalul este unitatea logică *de la sine activă*. Orice altă unitate de la care am pleca are în chip evident nevoie să fie activată. Dacă am lua ca punct de plecare conceptul (care, de fapt, este un capăt de drum și nu un început), atunci școala elementară în cele ale rațiunii ne va spune că trebuie să punem laolaltă două concepte, printr-un act al minții străin de ele, spre a obține judecata. Dacă plecăm de la judecăți, trebuie să înlănțuim, sub anumite condiții și tot din afară, două judecăți spre a face un raționament. Dacă pleci de la propoziție ca o unitate moartă, fără sens propriu, trebuie să legi propozițiile prin cine știe ce particule (conective) care le-ar aduna, înmulți și înlănțui. Vrei să pleci de la un sistem de axiome? Atunci iarăși vei interveni din afară, spre a scoate sistemul din inerția lui funciară. Peste tot gîndirea, ca un agent exterior, se dovedește a fi Demiurgul.

Dar un individual-general are în sine demiurgia, adică forța dislocantă a logicului. Cu el, reflexiunea logică poate începe, în măsura în care el însuși este un început. Așa și apare el, peste tot unde

inertăia statistică face loc devenirii logice. Dacă toate disciplinele culturii tind să aibă și chiar să fie o logică, este pentru că ele surprind, fiecare în domeniul ei, acele situații în care individualul lor a intrat în intimitate cu forme de generalitate; surprind un fel de unități logice concrete. Logica ar trebui să le poată spune ce caută ele. Dar ea nu o va face dînd un răspuns, ci punînd o întrebare asupra întrebării lor: ce face individual-generalul în ele?

Ca unitate logică de la sine activă, individual-generalul se *dezleagă* în loc să se lege cu altceva, cum ar face o unitate inertă, obișnuită. Într-o unitate logică trebuie să fie o tensiune. Filozofia a numit asemenea unități cu o tensiune internă „unități sintetice”. Ele nu sînt rezultatul unei sinteze și totuși sînt sintetice prin natura lor tensională. Chiar știința le-a întîlnit în chip concret, atunci cînd a vorbit, cu fizica nouă, despre particule ce se descompun în părți din care n-au fost compuse niciodată. (De altfel, așa s-a spus și în materie de gîndire: judecata ar fi primul act al gîndirii, nu conceptul, iar judecata, care nu e defel sinteza a două concepte, se descompune totuși în ele.) Unitatea logică este, în orice caz, de acest fel. Dacă o numim „termen”, ea nu este unul care să trebuiască a fi prins într-un proces, ci e un termen cu procesualitatea în el. Termenul logic inițial se dezleagă, așadar, se deschide, se desfășoară și își face singur, în sînul deschiderii sale, legăturile. Începutul logic îl va da o dis-jungere și nu o legare, am putea-o numi o discluziune (de la *discludere*, a despărți, a separa).

Cu totul altfel se face începutul cu prezentarea obișnuită, a unității inițiale care ar fi propoziția, o prezentare ce este și rămîne gramaticală, cum se va vedea îndată. Acolo se numește „termen” o noțiune ori un cuvînt izolat („cal”, „aleargă”) și se spune: termenii izolați nu au valoare de adevăr, numai termenii legați au. În cazul de față „calul aleargă” duce la o propoziție care să fie adevărată ori falsă, ceea ce ar face ca propoziția să fie logică.

Dar mai întîii: despre ce fel de „adevăr” este vorba aci? De unul anecdotic sau unul de fapt (calul uneori aleargă, uneori nu aleargă), care nu posedă valabilitate universală; cel mult este de spus că *posibilitatea* de a alergera este valabilă întotdeauna și ea ar conferi propoziției un fel de caracter logic. Dar, în al doilea rînd: cum să-ți îngădui a face din orice propoziție gramaticală ori a vorbirii o formă logică? Propoziția poate fi *expresia* unei forme logice, dar nu forma însăși, chiar dacă spui propoziției „judecată”.

Totuși chiar într-o propoziție banală, ca aceasta, se poate surprinde un ecou al logicului; nici ea nu reprezintă o simplă legătură între doi termeni inerti. În fapt, și cu atît mai mult în fond, nu

avem: un termen *plus* altul, cal + aleargă. Ceea ce avem în față și în minte este: alergarea calului. (Aci este o alergare; aci este o foșnire; aci este o curgere — ar putea fi experiența originară a gândirii, exprimată cu infinitivul lung al gramaticii noastre, o experiență de gândire anterioară unui subiect: cine aleargă? și unui predicat: ce face?) Dintr-un fel de unitate sintetică se desfac cei doi termeni, „cal” și „aleargă”. Dar odată izolați, termenii nu mai apar ca fiind inerți nici ei: din cal se desprinde o notă, o manifestatie, o determinare, anume determinatia alergării (și nu oricare alta), din alergare se desprinde de asemenea o notă, anume alergarea de cal (și nu oricare, iarăși). Este ca și cum într-o simplă propoziție ar apărea dintr-o dată un cuprins, cu mișcări opuse, cu determinatii convergente, totodată cu *posibilitatea* altor determinatii, care le învăluie și susțin pe cele reale; într-un cuvânt, *ar apărea un orizont al rostirii*, în care încap mult mai multe lucruri decât cele ce se rostesc. Gramatica nu vrea să știe de aceasta, dar reflexiunea logică trebuie să știe.

Dacă, acum, trecem de la simpla propoziție gramaticală (care nu poate fi unitatea logică inițială nici prin pretinsa compunere a termenilor ei, nici prin ea însăși, ca nedescompusă) la ceea ce am numit holomer, adică un individual-general, care este cu adevărat o unitate sintetică, atunci unitatea logică de la care să putem pleca ne stă în față. Nu mai este nevoie, cu ea, de bobîrnacul gândirii, care făcea pe „cal” să întâlnească pe „aleargă”, nici de cine știe ce joc al gândirii care să facă dintr-o propoziție-mărgea un șirag. Un individual-general se dezleagă, în loc să se lege, își creează singur disjunția ori discluziunea, se desfășoară sub forța dislocantă a rațiunii din el și se readună logic.

Holomerul socratic, de pildă, se dezleagă (și nu se leagă cu „om” și „muritor”) o dată cu discluziunea sa: „Socrate se pregătește pentru moarte”. Aparent, ar fi vorba de o propoziție, eventual o judecată; în realitate va intra în joc o întreagă lume de manifestări. Socrate nu este aci un simplu subiect gramatical și logic, căci denumeste mai mult decât subiectul individual, persoana lui Socrate. Când vorbim aci despre individual-general punem înainte întreaga existență rațional manifestată a lui Socrate. Dar așa fiind, este o clipă. *E clipa cea repede* a unei vieți și-a unui destin, în fața generalității condiției de muritor.

Dar ce se întâmplă logic, în clipa cea repede a individualului astfel înțeles? Aceasta încearcă să afle și să spună logica lui Hermes, într-o lume în care altminteri, adică statistic, totul se prăbușește din stîncă în stîncă, spre neștiut.

Disociația fundamentală

Jung istorisește undeva că un prieten de-al său a întrebat pe un chinez ce înseamnă Tao pentru ei. Chinezul l-a dus pe balcon și l-a întrebat ce vede. O stradă, oameni, case, a răspuns europeanul. Și ce încă? Grădini, arbori. Și ce mai vede? Că bate vîntul, a fost răspunsul. „Ei bine, toate laolaltă sînt Tao“, a spus chinezul.

S-ar putea ca, pentru a explica știința Tao-ului, începutul acesta „de oriunde“ să fie excelent. Pentru știința logicii nu este. Nu poți spune: să luăm orice situație, cum apare ea din balcon, sau să pornim de la orice propoziție, de felul „calul aleargă“. Trebuie plecat de la unități logice și transformările lor, nu de la forme luate în gol sau pe bază de exemple întîmplătoare. Cu exemple întîmplătoare poate opera logica lui Ares, pentru care individualul este doar un fapt statistic, un buletin, o cifră, sau o constantă individuală. Logica lui Hermes, respectuoasă față de parte, de vreme ce aceasta poate fi purtătoare de întreg, operează cu exemple privilegiate. Ea poate chiar găsi, într-o singură unitate logică și în transformările ei aduse de rațiunea dislocantă, forme atît de variate, încît să încerce a reface universul logic cu acest exemplu privilegiat.

Presupunînd însă că nu ni s-ar acorda, de la început, dreptul de a invoca unități logice (sub cuvînt că logica n-ar purta asupra unui domeniu anumit, ci asupra raționalității în genere), încă am rămîne de acord cu toții, logicieni și nelogicieni, asupra faptului că rațiunea are în ea o forță dislocantă, care duce la desfășurări și înlănțuiri logice. Pentru toată lumea este evident că, odată ivită, rațiunea nu lasă lumea în pace, mutînd tot timpul lucrurile și gîndurile din așezarea în reșezarea lor. Omul este ființă rațională, deci face revoluții. Numai că, poți privi dislocarea adusă de rațiune drept o unificare a lucrurilor, o reducere la identitate a diversului lor, sau drept o sinteză, dar atunci forța dislocantă vine din afară (este o rațiune străină) și ea lasă lucrurile așa cum sînt, schimbînd doar relațiile lor. Să încercăm dimpotrivă a vedea dislocarea lucrurilor *dinăuntrul* lor, așadar nu în relațiile lor cu altele, ci în relația cu sine.

În acest ultim caz, rațiunea nu aduce asociere, ci disociere, nu unifică, ci desparte, despică, disjunge. Dacă tendința către unitate rămîne și acum de esența rațiunii, este vorba de unitatea care se păstrează ori regăsește în diversificare, iar nu de cea care armonizează din afară diversul. Întelegînd însă așa forța dislocantă a rațiunii, trebuie să pleci de la ceva unitar și legat, altminteri ce s-ar dezlega? Totul ar fi în dezlegare, ca în haosul anticului, unde capete, mîini și picioare pluteau libere prin văzduh sau peste ape.

O unitate logică trebuie atunci admisă, de către oricine recunoaște un sens mai adînc pentru forța dislocantă a rațiunii, iar dislocările succesive ar urma să dea operațiile și formele logicii. Ce se întîmplă deci cu o unitate logică?

Prima operație logică o reprezintă *disocierea*. O unitate logică (reală ori de gîndire) se disjunge și intră în prefacerea logică, adusă de rațiune. Judecata ea însăși, forma aceasta atît de des invocată, se produce printr-o disociere (*krinein* înseamnă a deosebi, apoi a judeca, în greacă), nu printr-o asociere. Logica lui Hermes ar putea atunci începe cu o dezlegare, în locul legărilor și conexiunilor de tot felul. Iar problema va fi: cum nu devine dezlegarea o descompunere, ci dimpotrivă o compunere, așadar cum se păstrează ori regăsește înlănțuirea, în dezlegările ce vor urma primei disociații. Dacă rațiunea are o forță dislocantă, universul logic este unul în expansiune. Totul se petrece, în mic, ca în ipoteza cosmogonică de astăzi — provizorie desigur, dar semnificativă — potrivit căreia un pumn de materie inițial a dat, prin forța dislocantă din el, universul în expansiune. Iar comparația ar putea fi dusă mai departe, pînă la un punct, dacă se va dovedi că fiecare unitate poate reface, cu expansiunea ei, universul logic cu formele lui.

Dar de la ce unitate anumită să încercăm începutul? Dintre exemplele date, din diferite domenii, pentru partea-tot ca unitate, ca holomer, unele, cum ar fi numărul (respectiv baza numerică în care este reflectat întreg șirul numerelor), nu ne-ar da decât forme logice simplificate. Codul genetic, pe de altă parte, nu poate fi invocat de un nespecialist și nici, cu un alt exemplu, hexagonul lui Kékulé, care totuși ne apare drept un model de parte-tot, de holomer. Poate exemplul seminței, cu rațiunea ei seminală, ar îngădui, unui biolog însă, desfășurări formale sugestive pentru logică. Ne-ar mai sta la dispoziție „particulele logice”, cu lărgirea sferei lor pînă la a cuprinde și unele prepoziții încărcate de logicitate, ca acest „întru” românesc; numai că logica nu se poate întreprinde în idiomatic, ci în universalul rostirii. Sîntem siliți să alegem o unitate logică din domeniul științelor spiritului — și poate că nu este chiar atît de rău. Orice logică ar fi trebuit să plece de la științele spiritului, dacă nevoia de a explica didactic, prin simplu, complexul nu ar fi pus în umbră adevărul că tocmai complexul explică simplul (cum par a spune și unele explicații științifice de astăzi), făcînd astfel să se vadă că orice alte unități logice — bază numerică, cod, principiu generator, particulă logică — devin, în simplitatea lor, cazuri particulare ale formelor ce apar în unitățile din științele spiritului.

Înainte însă de a alege o unitate logică de ordin complex, trebuie văzut ce anume este „disociația”, printr-o unitate logică de ordin totuși simplu: raportul. În situațiile logice oricît de elementare, ca repetiție, simetria, asemănarea, proporționalitatea, prima dislocare rațională și, astfel, prima operație logică este, în chip evident, tocmai disociația. Repetiția se obține prin disocierea de sine, simplă și necondiționată, a unui termen ori a unei configurații. Simetria este disocierea de sine condiționată și legată. Asemănarea este o disociere deopotrivă legată și dezlegată, în timp ce proporționalitatea aduce, cu raportul, disociația însăși.

Raportul este un miracol, ce merită să stea la baza reflexiunii logice. Un matematician din veacul trecut, Kronecker, se minuna în fața numărului și exclama: bunul Dumnezeu ne-a dat șirul numerelor naturale, omul a făcut restul! Ni se pare însă că nu era nevoie chiar de atît, pentru șirul acesta: omul putea lesne număra pînă la cinci ori șase, iar toată ingeniozitatea era să facă din fiecare element al lui șase un alt șase, ș.a.m.d., adică să facă partea purtătoare de întreg, spre a obține numărul natural. Așa ceva era la mintea sa. Dar cum i-a venit în minte să facă fracția, să *frîngă* numărul și să ajungă la ideea de raport? Dacă numărul, cu toată ingeniozitatea sa, te lasă în natură și în concret, raportul te proiectează, dintr-o

dată, nu atît în abstract, cît într-un alt concret, în cel al culturii și cunoașterii. Iar cu raportul este clară disocierea: nu legi ceva ca să obții un raport, ci dezlegi. Omul nu raportează 10 nuci la 5 mere, făcînd o legătură între ele, ca să obțină raportul cu valoarea 2, dublul, ci raportează 10 nuci tot la 5 nuci. Iar cînd vede că obține tot dublul din 6 nuci și 3 nuci, atunci înțelege că raportul este al unui lucru cu sine și al numărului cu sine, fiind expresia și măsura unei disocieri de sine care — și aci este miracolul — ia oricîte forme, rămînînd aceeași ca valoare. Ce a obținut astfel omul n-a fost doar să frîngă întregul statuar; a fost să pună părțile în fluiditate și, astfel, să însuflețească statuile.

Dar rapoarte și proporții sînt peste tot, nu numai în universul numeric. Cu orice demers (cu creșterea organică, de pildă), un lucru se disociază de sine și păstrează o măsură în disociere. Un pas pe care îl faci, o vorbă pe care o spui, sînt (sau nu sînt) în raport cu sinele tău, adică în ordine. Dar raportul nu se mai vede acum; tot ce rămîne din el este disociația. Judecata a apărut privilegiată pentru gîndire tocmai pentru că este o disociație.

Dacă însă prima operație logică este disociația, nu orice disociație este și logică. Poți vedea, eventual, unele situații logice și din balcon, cum vroia chinezul pentru Tao, dar nu tot ce vezi la întîmplare și nu orice disociație au caracter logic. Esențial este ce va da la iveală disociația într-o unitate *logică*. Dar au caracter logic doar lucrurile care poartă cu ele generalul, nu celelalte, care sînt purtate de general. Noi putem face ca lucrurile să fie logice, dar prin ele însele nu sînt toate, de la început.

Aceasta se poate vedea pînă și în propoziții. „Calul aleargă” nu este o propoziție logică, „Elpenor e muritor” nu este una, în schimb „Socrate e muritor” este sau se va dovedi o propoziție logică. În primul moment, firește, toate trei au aceeași formă de propoziții, conținutul semantic neinteresînd. Dar pretindem — în logica lui Hermes — că analiza lui „Socrate e muritor” conduce la forme logice, ba chiar reface universul formelor logice, pe cînd „Elpenor e nemuritor” nu trădează decît o formă logică, subsumarea. Iar deosebirea dintre logic și nelogic (respectiv statistic) se va vedea direct în operația *disocierii*.

Un individual-general, cum poate fi privit Socrate (iar nu un simplu individual subsumabil generalului, ca în cazul lui Elpenor) este o unitate care se disociază, întocmai particulelor din fizica de astăzi, în părți din care n-a fost „compus” niciodată: în individual și în general. În cazul unei propoziții care nu e logică, disocierea nu dă, ca o noutate, cei doi termeni distincți: ei erau de la început dis-

tinți și își sînt exteriori, n-au fost niciodată una. De aceea am și numit unitatea logică holomer, ea nefiind parte și tot, sau individual și general. Despărțirea lor, disociația originară, este o adevărată discluziune, cu un cuvînt ce are în el pe *claudio* (a închide) și care se opune incluziunii. Individualul și generalul erau incluse unul în altul. Acum ele s-au despărțit.

Disociate fiind, individualul și generalul intră fiecare în expansiune, măbind intervalul dintre ele. Așa cum față de un prim punct, un al doilea aduce dintr-o dată infinitatea (anume infinitatea de puncte dintre ele), între individual și general se creează o prăpastie. La propriu — cu exemplul citat pînă la trivializare și, de aceea, golit de sens — între Socrate și natura generală de om se creează o prăpastie. Socrate apare, și se vede pe sine, drept un cetățean atenian între alții, căsătorit, cu copii, votînd, fiind ales să-și reprezinte cu alții demul la tribunal, stînd de vorbă cu cei pe care îi întâlnește întîmplător (iar nu cu cei aleși, pe care speră să-i găsească doar în împărăția lui Hades), convingîndu-i pe unii, iritîndu-i pe alții și fiind condamnat de ei la moarte. Ce au de-a face toate aceste situații concret-individuale cu general-umanul exprimat prin condiția de „muritor“? Dar disociat fiind de individual, generalul este mai departe legea lui și purtat de el, iar modalitățile acestui fel de a fi una în disociere ar putea da substanța logicii.

Odată rostită propoziția „Elpenor e muritor“, ea nu mai spune nimic altceva: trebuie s-o compui cu alte propoziții ca să obții un exercițiu logic. Acum cu Socrate, dimpotrivă, va trebui să *întîrzi* la propoziția formată asupra-i. Căci ea singură *își face alte propoziții*. Socrate nu reprezintă o realitate individuală punctiformă, o constantă individuală, cum este celălalt. El intră în fluiditate, așa cum intrau rapoartele. În felul său de a purta generalul cu sine, departe de a fi dizolvat de acesta, ca oricare Elpenor, el intră în dislocanța adusă de rațiune și trece dintr-un raport cu sine într-altul, căci este disociat de general și trebuie totuși să-și exprime unitatea cu el. Identitatea sa o dă succesiunea rapoartelor în care se reaşază de fiecare dată. La rîndul său, generalul singur — aci condiția de muritor — își poate da, dincolo de cazul lui Socrate, orice alte determinatii, ca tot atîtea rapoarte cu sine. Acest dublu șir de determinatii stau față în față, atunci cînd individualul și generalul s-au disociat, fiecare cu legea lui de compoziție internă. Cît de mult se poate depărta individualul de general? Cît de mult se poate lipsi generalul de individual? Disociația a creat un univers încărcat de tensiune, iar formele pe care le îmbracă tensiunea înlăuntrul lui ar trebui să fie formele, conexiunile și structurile logice.

Universul logic ce s-a deschis acum, prin discluziunea produsă în unitatea inițială, este solidar cu orice fel de „univers“. Am spune în termenii lui Hermes: universul logic trebuie să interpreteze orice alt univers (fizic, de cunoaștere, moral, artistic) și, de aceea, toate științele, de la fizică pînă la istorie, tind să devină o logică. La rîndul lor mecanisme logice și articulațiile demersului logic ar trebui să redea spectral procesele și înălțăturile din lucruri, ca și demersul de cunoaștere și creație din gîndire. Totul este îmbibat de logică.

Într-un tratat nu se poate vorbi în felul acesta, dar într-o simplă scrisoare este loc și pentru un gînd care riscă. În definitiv, toate disciplinele filozofice rînd pe rînd, ba chiar unele științe au pretins să acopere totul: așa au pretins ontologia, teoria cunoașterii, antropologia, sociologia, psihologia chiar, în veacul mecanicismului fizica, astăzi biologia, și aproape statornic, de vreun veac și ceva, matematicile, de o parte, istoria, de alta. În fiecare știință, aproape, o *mathesis universalis* își face încercarea. Logica nu poate demisiona atît de repede. Universul ei este *modelul* oricărui univers, în sensul că orice lume ține de o judecată, de o disociație, de o discluziune. S-a disociat ceva printr-un „big-bang“, atunci cînd omul a început să vorbească și a dat prin limbi universul rostirii, așa cum se disociază un gînd nedeslușit, atunci cînd se deschide spre cunoaștere, sau un cifru lăuntric, atunci cînd se desfășoară într-o creație.

Cu o disociație fundamentală începe orice lume. Iar ca în disociația logică, peste tot un individual s-a desprins dintr-o unitate originară și stă în cumpănă cu un general. Se vor regăsi?

Căutarea lor pare a fi spectacolul variat al lumii, iar expresia unei asemenea căutări o dă cultura. Poți lăsa logica undeva, în marginea culturii, sau poți s-o faci *mesagerul* ei, ca Zeus pe Hermes.

Toate stau sub o judecată

După cinci scrisori despre logică, observația d-tale, spusă fără menajamente, este: „Vorbim în continuare despre logică, nu în ea. Am aflat ce nu este logica, ce ar trebui să fie ea — așa cum am auzit-o din multe părți, în zilele noastre — dar nu și ce *este* ea.”

La încercarea noastră de a face un început efectiv, prin analiza unor propoziții care sînt clasice, măcar în sensul elementar că se predau în clase, replica d-tale vine și mai necruțător: „Să nu ne facem iluzia că obținem o perspectivă nouă, ba încă o logică a lui Hermes, dacă dăm sens nou unor propoziții banale, de speță: «Calul aleargă» sau «Socrate e muritor»”.

Atunci să încercăm un *alt* început, deocamdată tot cu o propoziție, dar în nădejdea că în curînd vom putea vorbi despre altceva decît propoziții. Reamintind că nu orice propoziție este una logică — ceea ce totuși ar putea să spună ceva cît de cît nou, așa cum nou ar fi să spui că nu tot ce există este (ontologic) — vom propune o propoziție care nu mai sună banal și ar putea aduce prin ea însăși tot ceea ce am scos, aparent forțat, din primele două, anume propoziția: *Linia dreaptă este în realitate o elipsă.*

Să analizăm propoziția aceasta. Chiar la nivelul elementar, în materie de matematici, la care sîntem, știm cu toții că linia dreaptă poate fi concepută ca o elipsă ale cărei focare s-au depărtat la infinit unul de celălalt. Dacă este așa, atunci toată geometria elementară ar putea fi înfățișată drept încercarea, prin trepte succesive, pornind de la linia dreaptă, de-a regăsi elipsa (adică în fond, de a reface geometria euclidiană pînă la secțiunile conice din Antichitate). Pentru uzul copiilor, geometria ar putea fi atunci prezentată ca o legendă, „Povestea prințesei regăsite“:

La început a fost elipsa (în fond, conturul acela pe care-l percepem, cu o experiență comună, din prima clipă cînd privim în cei doi ochi ai unei ființe umane). Elipsa a început să se alungească, s-a alungit de tot și a devenit o *linie*; dar linia a păstrat în ea amintirea elipsei, s-a frînt ca și cum ar fi tîns s-o regăsească și a dat un *unghi*, iar întrucît unghiul, deschis cum era, nu amintea îndeajuns de elipsă, s-a prefăcut în *triunghi*, care era bun, căci readucea pentru prima dată conturul închis al elipsei, astfel că se putea întîrzia mult la el, cum și întîrzie geometrii, pînă ce triunghiul el însuși a trimis la *poligoane*, care, pe măsură ce-și înmulțeau laturile și deveneau mai regulate, regăseau ceva din curbura elipsei, o regăseau chiar pe deplin cînd deveneau la limită *cerc*, iar acesta ar fi putut opri povestea la desăvîrșirea lui și a proprietăților lui (ca și Circe, cu cercul insulei ei, din povestea lui Ulise), dacă povestitorul nu ar fi știut că toate aceste proprietăți sînt cazuri particulare ale proprietăților elipsei, pe care o readucea acum pe scenă (sau pe tablă) simplu, dezlipind din centrul cercului cele două focare. — Aceasta ar fi geometria elementară, prezentată ca poveste a prințesei regăsite.

Vom lăsa deoparte foloasele didactice ale unei asemenea prezentări — bineînțeles dacă ar fi mai mult decît o fantezie — întîi, folosul că ar reda geometria elementară ca un întreg, iar nu ca „încă ceva și încă ceva“, de natură să dezespere mințile tinere; în al doilea rînd, folosul că ar fi vorba de o expunere cu legătura. Vom releva, în schimb, că s-ar obține o expunere *logică* a geometriei (care, ca tot ce e matematică, are o splendidă rigoare logică, dar nu *este* o logică) și, astfel, s-ar putea face vădit oricui ce înseamnă o propoziție logică și nu una întîmplătoare.

Cu propoziția „linia dreaptă este o elipsă“, de fiecare dată întregul se reflectă în parte, ceea ce ne părea a fi criteriul pentru cîmpul logic. Fiecare parte este purtătoare de întreg (în cazul de față de elipsă, ca întreg și lege), începînd cu linia și unghiul care, după cum se știe, apare în toată varietatea lui sub semnul elipsei, de vreme ce aceasta poate fi trasată prin unghiul cu vîrf mobil, făcut de un punct

arbitrar din plan cu cele două focare. Așadar fiecare parte este purtătoare de întreg, ceea ce numeam un holomer. Dar așa stînd lucrurile, propoziția „linia dreaptă este o elipsă” implică în ea o cvasi-infinitate de alte propoziții, tocmai cele ale geometriei elementare, astfel încît logica nu mai trebuie întreprinsă din afară, prin acțiunea logicianului care combină o propoziție cu alta, ci se oferă, poate întreagă, într-un singur cîmp logic, redus aci la o propoziție. De aceea am și ales o propoziție matematică (în locul uneia de tipul „Socrate e muritor”), socotind că, în cazul ei cel puțin, se poate vedea cum reușește o simplă propoziție, dacă e logică, să-și facă singură și dinăuntrul ei o infinitate de alte propoziții sau, altfel spus: cum poate un singur cîmp logic să conducă la universul logic.

Totuși nu vom reține nici exemplul acesta matematic, chiar dacă îl credem mai persuasiv, pentru început, decît altele. Matematicile sînt aur pentru logică, dar tocmai de aceea prezintă neajunsuri pentru reflexiunea logică: dacă întîlnești aur peste tot, nu înșă și alte metale, este o întrebare în ce măsură mai poți face o știință a metalului. (În lucrarea lui Octav Onicescu, *Principes de logique et de philosophie mathématique*, se arată limpede că logica matematicienilor are o singură valoare, cea de adevăr. Din păcate, o asemenea logică nu poate fi generalizată.) Pe de altă parte, matematicile sînt admirabile, dar le lipsește ceva esențial logicii: individualul. Nu poți spune, decît abuziv, că linia dreaptă, unghiul sau triunghiul ar fi realități individuale. În schimb, în oricare alt domeniu al culturii, ai de a face cu realități individuale; poate că întreaga cultură nu e altceva decît o *meditație asupra individualului*. Ea nu poate renunța, firește, la aspirația de a se ridica la general, la forme și la logică, dar nu poate nici părăsi individualul, fără riscul pierderii de sine, ca astăzi, al omenescului, prin desprinderea lui de orice formă de natură. Aceasta înseamnă că o propoziție ca „linia dreaptă este o elipsă” reprezintă doar spectrul sau epura unei propoziții logice, în timp ce propoziția „Socrate e muritor” — oricît de greu ar fi de arătat, de la început, că implică o infinitate de alte propoziții — păstrează în ea individualul și o dată cu el sorții de a obține o logică drept știință a formelor desprinse *din*, iar nu desprinse *de* ceva; adică obține luciditatea. Căci în timp ce logica lui Ares vrea victoria: rezultatul *adevărat*, logica lui Hermes vrea actul de luciditate: înțelegerea adevărată, „rezultatul cu drum cu tot”.

Sîntem acum în situația de a determina o *primă formă logică*: cuplajul individualului cu generalul. Am început prin a determina — așa cum se face în orice demers științific — *unitatea* de la care trebuie să plecăm: holomerul, respectiv individualul-generalul în

indistincția lor. Am stabilit, în al doilea rînd, *operația* logică fundamentală, care era disociația. Acum întîlnim, ca prima formă logică, produsul acestei disociații, pe care nu-l putem numi „judecată” (oricît am spune că ea se obține prin disociere și nu prin compunere), căci termenul restrînge la gîndire: astfel că, făcînd din judecată un caz particular, va trebui și de astă dată să dăm un nume nou, folosind aceeași rădăcină greacă a disocierii și judecății (*krinein*), și vom spune: *krinamen*.

Nu numai gîndirea, ci tot restul, în procesualitatea petrecută cu sau fără o dislocanță rațională, stă sub o „judecată”, un *krinamen*. Lucrurile de tot felul (ca lucrurile geometriei, în exemplul de mai sus) încep și se poate spune că sfîrșesc sub o judecată. Dacă ne mai este îngăduit o clipă să vorbim *despre* logica, nu în ea, atunci vom spune că ea reflectă formele și conexiunile la care conduce o judecată inițială și pe care le va cîntări — ieșind din logică și privind-o ca un act de cultură — o judecată finală.

De pildă, în mare privind lucrurile, atunci cînd viața apare pe pămînt (iar în zilele noastre, un savant ca Fr. Hoyle susține că germeii ei au coborît din norii interstelari), vom spune că se produce un *krinamen*: un punct material sau un petic de ocean devin un individual cuplat cu ceea ce a devenit un general. Sau ca un alt exemplu: atunci cînd, în indistincția hominizilor, unul sau cîțiva obțin vorbirea articulată, o realitate individuală s-a desprins de una generală, în cadrul unui *krinamen*. Sau, în cele mici și omenești: cînd în indistincția gîndului creator apare un *krinamen*, el va aduce o primă cuplare a *materialului* de creație cu *sensul* formator, avînd astfel o față de individualitate și una de generalitate. Un om, la rîndul său, nu e decît ce este; dar cînd își află „generalul” și se cuplează cu el, devine un *krinamen* viu. De fiecare dată s-a produs o „judecată”. Această „judecată” scoate la iveală individualul și generalul, în sensul că abia acum ele sînt ceea ce sînt, anume individual și general (nicidecum că ar fi preexistente și s-ar cupla apoi). Așa cum pînă și „calul aleargă” nu înseamnă cal *plus* aleargă, ci alergarea calului, acum cu adevărat „linia dreaptă e o elipsă” nu înseamnă linie plus elipsă, iar „Socrate e muritor” nu înseamnă Socrate plus muritor, ci: pregătirea lui Socrate pentru moarte (cine nu se pregătește pentru moarte nu e muritor, și, firește, cu atît mai puțin nemuritor). Dar acum, transcrisă fiind prin „Socrate se pregătește pentru moarte”, propoziția arată, în logicitatea ei, că ea nu definește pe Socrate drept o simplă constantă individuală, venind să umple locul gol al unei variabile, ci denumește *variația* însăși: viața lui

Socrate, sub intimitatea cu moartea și condiția de muritor, își va da determinări anumite și va intra în variate rapoarte cu sine. Iar așa cum individualul intră în variație prin general, acesta și el variază prin individual (condiția generală de muritor, adică de om care se pregătește pentru moarte, devine alta prin Ahile, conștient că și el va sfârși, cum este cu totul alta în pregătirea pentru moarte din *Cina cea de taină*). Prin krinamen, deci, ies la iveală un individual și un general nu numai în distincția lor, dar — și aceasta face posibilă cuplarea — în variația lor *solidară*.

Se numește astăzi o dublă variație legată: funcție. Prima formă logică poate fi concepută ca o *funcție*. Ajunși la acest termen abstract, nu vom mai invoca de aci înainte simple exemple, cu materialitatea lor istorică (destinul lui Socrate) sau cu determinarea lor specifică (geometria elementară). Atît generalul, cît și individualul trebuie să devină *forme* — acum forme abstrase din ceva, nu făcînd abstracție de orice —, astfel încît am putea să nici nu mai folosim termenul de krinamen, care a fost o simplă treaptă către forma „funcție”. În măsura în care în care ideea de funcție are în matematici și chiar în logică accepții oarecum diferite, dintre care unele acreditate, trebuie să păstrăm, folosindu-l cît mai rar, numele dat primei forme logice.

Deosebim deci prin krinamen și vedem, *funcțional* legate, individualul și generalul. Ce anume este generalul — privit formal, iar nu drept general anumit, ca pînă acum — se știe. Dacă nu se știe, cu atît mai rău pentru umanitatea gînditoare, care, de la Aristotel și pînă azi, a spus că nu cunoaștem cu adevărat decît prin general, prin regulă, prin lege, și a investigat generalul ca atare. Cînd n-a crezut chiar în realitatea lui, cum nu crede așa-zisul nominalism, s-a instalat totuși direct în general, cu simbolurile și toate formalismele, investigînd felurilele modalități ale generalului. Deci ar trebui să știm ce este generalul. În schimb, ce este *formal* individualul nu știm, sau ne place a spune că nu știm: *individuum est ineffabile*, spunem mai departe, cu medievalii. El *este* pur și simplu.

Dar dacă nu „este” și formal, atunci rămîne să fie doar statistic (cum îi place astăzi științei să aibă și ea un caracter statistic), iar atunci nu este cu adevărat decît prin „colectiv”. Pentru a *fi*, ontologic, individualul trebuie să aibă un statut logic. Îl are? Dar toată cultura pare să arate logicianului care este statutul individualului: este de a fi, în fond, o împachetare de generaluri. Individualul este locul lor de intersecție. Acest lucru îl vom găsi în istoria culturii (inclusiv a logicii), iar cu un individual formalizat, știința lui Hermes

nu va rămîne o simplă hermeneutică (știință legată de individualul real), ci va deveni o logică: știința individualului formal.

*

Să rezumăm, atunci: Avem o unitate logică; unitatea se disociază; produsul disocierii este un fel de judecată extinsă la lucruri, un krinamen; acesta cuplează individualul cu generalul, devenite distincte; generalul știm ce este, iar individualul este, formal, o împachetare de generaluri.

Să întreprindem oare logică, dacă lucrurile stau așa, prin despachetarea generalurilor? Nu, individualul rămîne bine împachetat, cum este; dar el naște logica prin cuplarea sa cu un general *în plus*.

Ce este individualul

Ce este omul, Doamne, ca să te gîndești la el? se întreabă psalmistul. Dar întreaga noastră cultură a venit să lărgească problema: ce este individualul? se întreabă ea, chiar dacă, pînă la urmă, omul rămîne individualul cel mai uimitor. Logica, în orice caz, este datorare să-și pună de la început această întrebare, atît spre a da formă individualului, pe care tot restul culturii îl caută într-o materie anumită, cît și pentru că ea însăși, logica, începe cu o reflecțiune asupra raporturilor dintre individual și general.

Cînd însă generalurile singure sînt luate în considerare — ca în logica lui Ares, unde doar batalioanele, regimentele și diviziile contează — atunci individualul este „de la sine înțeles“, ca o piesă de schimb, căreia i se poate spune constantă individuală, dar tot neînsemnată rămîne, sau ca o cărămidă care poate fi oricînd înlocuită cu alta, dacă se sparge. Unor asemenea gînditori, care nu văd decît casele și pentru care casele sînt făcute din cărămizi, le-ar prinde bine să treacă pe la școala broaștelor, din umorul britanic, unde se învață că și cărămizile sînt făcute din case. Căci o casă este într-adevăr confectionată, fabricată, înălțată din cărămizi, dar cărămizile sînt

efectiv „făcute“ din casă, respectiv din ideea de casă, care stă la temeiul lor. Și, la fel, mai pe drept s-ar spune că făina este făcută din pîine, din ideea de pîine, în timp ce pîinea este doar coaptă din făină. Dar trebuie să ai îndurare pentru cele neînsemnate, ca să le vezi însemnarea.

Logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate și pentru ridicarea lor posibilă la general. Nu toate se ridică la general, și ele rămîn atunci să cadă sub statistica generalului. Dar tocmai spre a vedea cînd și cum se ridică ele la o logică a generalului, care va fi o logică a raporturilor dintre general și individual, trebuie să ne întrebăm ce este, în neînsemnatatea lui, individualul. Dacă în cele confecționate de om, ca o casă ori o pîine, partea este în chip firesc încărcată de idee și de generalitate, deși nu le vedem nici măcar aci, în realitățile individuale le vedem încă mai puțin. Ce idee și ce generalitate să aibă individualul? *Individuum est ineffabile*.

Individualul nu e totuși chiar atît de inefabil, căci tot timpul îi dăm nume. Cel mult s-ar putea spune că e „inefabil“ pentru că trebuie să-i dăm prea multe nume. Dar există o noimă în numele pe care i le tot dăm, iar noima aceasta poate duce la „forma“ individualului. Cînd spui peștelui pește, îndată îți dai seama că nu ai denumit un pește anumit, ci pe toți; că așadar numele exprimă o generalitate. Dacă vrei să vorbești de unul anumit, trebuie să spui: „peștele acesta“; numai că „acesta“ este un fel de a arăta (adjectiv demonstrativ) i se spune, cînd de fapt este semnalizarea unui gest demonstrativ), iar nu un nume. Dar poate fi și altfel, cu numele.

Apare pe lume un ins și i se spune Socrate; toată lumea îl va denumi așa. Dar sînt foarte mulți „Socrate“ în comunitatea greacă, așa încît pînă și numele propriu este un fel de generalitate. Trebuie să mai dai un nume ca să determini pe omul acela: trebuie să spui „Socrate, fiul lui Sophroniskos“. Iar la rîndul său și Sophroniskos reprezintă o generalitate, nu numai pentru că poate denumi oricîți alți oameni, dar pentru că apare aci cu funcția de „tată“, care e limpede o generalitate.

Așadar, pentru a determina un individual au fost necesare două generalități. De la început, s-ar putea spune că denumirea determinatoare a unui om se face prin două coordonate, una a numelui de botez, alta a celui părintesc, la antici, sau de familie, la moderni. S-a creat astfel un „spațiu onomastic“ cu două dimensiuni, prin care singur, ca într-o geometrie analitică plană, poți determina o realitate individuală, adică poți fixa un punct real în sînul societății. Dar de cele mai multe ori două dimensiuni nu ajung: trebuie să adaugi o a treia, spunînd „Socrate al lui Sophroniskos, din demul cutare“,

aşa cum astăzi adăugăm numele tatălui între cel de botez şi cel de familie. Când însă nici în spaţiul tridimensional punctul individual nu este sigur fixat, atunci este necesară o a patra dimensiune, o a cincea... Generalurile determină individualul.

Trecînd acum din spaţiul onomastic în cel logic, ne apare izbitoră spaţialitatea creată de ceea ce se numeşte „definiţie”. Să admitem, o dată cu toată lumea, că o definiţie se face prin gen proxim şi diferenţă specifică, iar atunci este vădit că s-a creat un spaţiu bi-dimensional. În acest spaţiu se precizează perfect o definiţie; dar definiţia este ea însăşi o generalitate. Două generaluri libere s-au încrucişat spre a da, în cazul ei, o generalitate legată. Individualul însă nu se „defineşte”, el se determină, şi, de aceea, în Antichitate Porfir nu s-a mulţumit să caute definiţii şi spaţii definitorii, ci a descris un spaţiu determinant. Cu cele cinci „voci” ale sale, care reiau genul şi diferenţa specifică din definiţie şi le adaugă specia, caracterul propriu şi accidentul, el a creat un spaţiu pentadimensional. Ce se determină într-un asemenea spaţiu? Porfir poate să n-o spună, aşa cum n-o spun în general comentatorii săi, dar este limpede că funcţia posibilă a celor cinci voci, dacă ele sînt scoase din inerţia tabloului lor, este *de a întemeia individualul*. Orice individual are un gen, o specie, o diferenţă specifică, un caracter propriu şi un accident, determinîndu-se complet prin ele. Un spaţiu pentadimensional s-a ivit astfel în istoria logicii, făcînd dovada că individualul ar putea fi privit ca locul de intersecţie a cinci generaluri.

Dar vocile lui Porfir nu sînt decît o metateorie, s-ar spune astăzi, asupra teoriei categoriilor; sînt un fel de antecategorii, de antepredicamente, cum au fost numite. Iar la categoriile aristotelice apare deschis individualul; el este „substanţa primă”. De vreme ce totuşi nici Aristotel nu a declarat lămurit că rostul categoriilor, ca expresiile cele mai generale asupra lucrurilor, este de a determina individualul, el a creat nesfîrşite probleme comentatorilor cu categoria primă a substanţei, care este şi substanţă „primă”, adică individual, şi substanţă „secundă”, adică specie şi gen. Dacă nu admiţi că prima categorie este a individual-generalului, atunci apar unsprezece categorii în loc de zece, cîte sînt în tablou. Vom prefera să spunem că individualul, ca substanţă primă, este punctul de convergenţă al tuturor categoriilor şi că acestea, cu generalitatea lor, vin să arate tocmai care sînt coordonatele individualului. Acum orice individual poate fi determinat printr-o substanţă secundă şi prin cantitate, calitate, relaţie, temporalitate, spaţialitate, poziţie, ca şi prin ce face el, prin ce suferă şi ce posedă. Un spaţiu logic decadimensional a fost creat spre a determina individualul.

Vom lăsa deoparte aspectul nou al relației dintre spațiul pentadimensional porfirian și cel decadimensional aristotelic, în lumina nevoii, fie și nemărturisite, de a determina individualul. Cîștigat este, poate, faptul că individualul cel inefabil poate fi determinat și că determinarea lui se face în sînul unui spațiu logic, prin dimensiunile generale, al căror loc de intersecție îl fixează. Spațiul bidimensional, pentadimensional, decadimensional captează însă numai *spectrul* individualului. Științele, abia, vor pune în joc dimensiuni generale variate (legile lucrurilor), ce nu se reduc la cinci voci și zece categorii, astfel că spațiul lor logic va fi multidimensional. Toată cunoașterea științifică ar putea fi privită ca o vînătoare a individualului cu armele generalului.

Dar nu numai cunoașterea științifică face așa, ci și o modalitate artistică, mai apropiată de spiritul științei decît oricare alta: romanul. Ce este un roman? Am spune că este determinarea, cu mijloace și finalități artistice, a unei situații individuale: a unui destin uman sau a unor destine împletite, a unei constelații sociale, reale ori închipuite, a unui fotomontaj de întîmplări exterioare ori interioare, ce țin laolaltă. Romancierul a plecat la vînătoare de individual și vrea să poată spune „asta este asta“, pînă-la nuditatea realului *tel-quel* din noul roman modern. Dar ca să poată spune așa, el trebuie să confere situației individuale spațialitate; iar pentru că două, cinci sau zece dimensiuni nu-i ajung — căci el nu „definește“ situațiile sale individuale, nici nu le fixează simplu într-un insectar logic — va trebui să afle noi dimensiuni și să creeze o spațialitate mai densă, pînă la n-dimensionalizarea realului său. Autorul bun are însă măsura spațialității dense pe care a invocat-o, după cum interpretul bun știe să redesfacă generalurile din împletirea lor. În principiu, totuși nimic nu deosebește demersul romancierului de a reda individualul, de cel prin care Porfir sau Aristotel captează individualul. Iar dacă umbra acestora, sau romancierul de astăzi s-ar indigna de o asemenea alăturare, să ne mărginim a spune că, în orice fel ar trebui captat și redat individualul, științific ori artistic, condiția lui este de a fi locul de interferență al generalurilor.

Sîntem purtați, o dată cu toate, de generaluri. „Fiecare făptură, fie și de o minută, are legi eterne îndărătul ei“, s-a putut spune. Sîntem anume, ca realități individuale, la o răscruce de generaluri, iar individualul acesta, pretins inefabil, nu este decît punctul exact al răcruții. Într-un sens, așadar, individualul nu „este“, doar generalurile sînt, adică exact pe dos de cum spune nominalismul. Noi (și nu generalurile) sîntem un simplu nume, cel al unui nod de căi, materiale, biologice și spirituale. Dar la rîndul lor, ce ar fi generalurile

fără întâlnirea lor, adică fără această focalizare în individualuri? Nici ele nu există ca subzistențe libere într-o lume posibilă, ci „este” doar cuplarea generalului cu individualul. Acest lucru nu vrea să-l vadă nominalismul, iar cine gîndește nominalist nu poate face decît o logică de forme goale. Numai că viciul nominalismului nu este de a refuza să adîncească generalul; este de a nu da socoteală adîncită de instanța pe care tocmai se sprijină: individualul.

Aci însă trebuie făcută despărțirea de ape, care autorizează logica să dea forme semnificative în locul formelor goale. Dacă analiza individualului îl dezvăluie pe acesta ca o împachetare de generaluri, atunci s-ar părea că nu rămîne de întreprins decît despachetarea lui în generalurile din care a fost alcătuit, iar termenul nostru de „individual-general” n-ar mai spune nimic, de vreme ce orice individual este un pachet de generaluri. Dar despărțirea de ape care trebuie făcută este cea dintre cercetarea științifică și reflecțiunea filozofică (sau logică). Într-adevăr, cunoașterea științifică dezarticulează individualul și scoate la lumină legile, respectiv generalurile care l-au făcut posibil: ea arată care îi sînt dimensiunile și-i dă astfel o spațialitate inertă, una în care se fixează lucrurile, ca în tabloul categorial sau al lui Porfir. Spațialitatea logică adevărată, în care se vor petrece procese și în care rațiunea dislocantă își va face exercițiul ei, este abia cea pe care o aduce cuplarea individualului cu un general anumit și nou.

Iar aceasta este spațialitatea pusă în joc de filozofie, pentru care problema principală nu este fixarea, ci devenirea. Se poate face logică din amîndouă perspectivele, iar prima logică, a inertului, este cea care s-a și făcut, istoricește, și în care procesul a trebuit să sfîrșească la calcul, adică la scoatere mecanică din inerție. Ne interesează aci a doua logică, în care procesul rămîne proces. Cînd linia dreaptă — care poate fi privită din oricîte perspective generale — este considerată, din perspectiva elipsei, ca modalitate generală privilegiată, atunci geometria euclidiană devine un proces logic continuu (și orientat, în sensul refacerii elipsei). Cînd o varietate biologică, după Darwin, își găsește modalitatea generală potrivită ei, ea devine o specie. Cînd un om, purtat de atîtea generaluri cum este, își află unul nou al cărui purtător să fie, atunci destinul său devine „logic”. Prin generaluri de care este purtat și pe care le dezvăluie științele, individualul rămîne fixat; prin generalul nou, în schimb, al cărui purtător devine, individualul intră în procesualitate.

A fost necesară analiza individualului spre a arăta că el nu e altceva decît o condensare de generaluri; că deci, de la început, între individual și general există o intimitate, ele fiind fețele aceluiași

real. Dar numim „individual-general“ doar pe cel care iese din inerția logică, avînd un general *în plus*. O așchie de fier cade la pămînt, dacă e liberă, sub o lege sigură, care o ține sub regimul de necesitate al oricărui corp greu; dar așchia poate fi atrasă de un magnet, intrînd într-alt regim de necesitate. Un individual stă bine asigurat unde este, sau se desfășoară în chip inert, după legile sale; dar cînd el — și cu atît mai mult ființa umană — intră sub alt regim de necesitate decît cel al inerției lui (ca accelerația în fizică), el se prinde într-o situație pe care singură o numim „logică“.

Ce anume deosebește individualul electrizat prin situația logică în care s-a prins, de individualul statistic? Să răspundem metaforic, înainte de a încerca să răspundem rațional: același lucru care deosebește o linie dreaptă simplă de linia dreaptă, caz particular al elipsei; în speță, o întreagă geometrie.

Triunghiul logic

Am înțeles să facem dreptate individualului — constăți d-ta — și pînă la urmă facem dreptate tot generalului, arătînd că individualul este doar o împachetare de generaluri. Totul seamănă cu Revoluția franceză descrisă de Hegel: insul se luptă pentru drepturile *sale*, și triumfătoare iese voința generală, cu rigorile *ei*. Ce a cîștigat individualul?

Dar în logică lucrurile se petrec ceva mai echitabil decît în istorie. În logică apare la timp un al treilea, care poate pune ordine între individual și general. Ca și geometria plană, care este știința triunghiului, după cîte s-a spus, logica începe cu trei termeni, respectiv cu triunghiul făcut de ei: generalul, individualul și determinațiile lor. Atunci, generalul își pierde suveranitatea absolută și își face lucrarea logică la rînd cu ceilalți doi termeni.

Cînd un individual, fixat de generalurile sale cum este, se deschide către un general nou, atunci se ivește, ca un al treilea, determinația, și cu aceasta devenirea logică. Se creează o situație logică prin ieșirea din fixație, datorită generalului nou, cum este nou muritorul logic față de cel statistic, la om. Existau și pînă la apariția

generalului celui nou determinații ale individualului subsumat generalurilor, dar ele erau tocmai determinații de subsumare. Erau expresii ale inerției individualului și deci nesemnificative ca determinații, așa cum sînt executările de comenzi. Comandantul decide și subalternul execută. Legea prescrie și realitatea individuală se supune. Dacă vrem să vorbim aci de logică, nu mai avem cum s-o deosebim de mecanică; și de aci mecanicismul.

Așa ne apare — dar numai ne apare — lumea materiei moarte, cu inerția ei. În fapt, s-au petrecut și în sînul ei deschideri ale pachetului de generaluri către un general nou (altminteri cum s-ar fi ivit substanțe și realități diferite?) și ele se petrec încă, iar atunci mecanicul trece în logic. Dar de aceea și trebuie să întreprindem logica, după cîte ni se pare, în spiritul lui Hermes, de *sus* în jos, altminteri nemaexistînd puțința de-a deosebi între mecanic și logic. Ele nu sînt în contradicție oarbă, cu înțelesul obișnuit al acesteia, ci în contradicție unilaterală: numai mecanicul contrazice logicul, nu și acesta mecanicul, care ar putea fi un caz limită al logicului.

Oricum ar fi, cu un general nou, care scoate din inerția lui individualul, apar determinații care să nu mai reprezinte o simplă executare de comenzi. Acum, determinațiile devin un termen de intermediere între individual și general; ba chiar mediul devine „mediu“ în dublu sens: nu numai de intermediere între primii doi termeni, ci și de învăluire a lor, ca un mediu în care ei își caută adevărarea. În logica lui Hermes, echivocul limbilor naturale (care nu este întîmplător, ci plin de sens adesea), departe de a nemulțumi, poate fi pus în valoare; iar un termen ca „mediu“, care indică și mijlocire și bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice.

Dar cum se naște reflexiunea logică o dată cu și prin triumphiul logic pe care-l invocăm? Ea se naște limpede și la o dată sigură a istoriei, prin *silogism*. S-a spus pe drept de către istorici că n-ar fi existat o știință a logicii dacă nu apărea silogismul. Logica veche nu se reduce la silogistică — este o nedreaptă simplificare a ei, pe care și-au îngăduit-o prea des modernii — dar abia silogistica a atras atenția asupra altor forme logice, ca și asupra inferențelor, a deducției și a tot ce face corpul logicii tradiționale. Nu este nevoie să arătăm că, oricît a putut fi de nesocotit, silogismul rămîne o mare descoperire, care își recapătă ceva din demnitatea trecută chiar în zilele noastre. (Au arătat-o, într-o remarcabilă lucrare, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, Ion Didilescu și Petre Botezatu.)

Ceea ce vom cuteza să spunem este că, o dată cu silogismul, se naște logica, pentru că, în configurația aceasta de gîndire, sînt puși în lumină termenii logici: individualul, generalul și determinațiile.

Au fost numiți altfel: subiect, predicat și termen mediu, iar în timp ce ultima denumire era potrivită la culme, primele două au creat numai neajunsuri. *Subjectum* ar fi ceea ce stă sau zace la propriu (ca în grecescul *hypo-keimenon*) într-o centralitate inertă, în timp ce predicatele s-ar roti în jurul său ca într-un mic sistem planetar. Dar denumirile nu spun nimic despre *natura* termenilor, iar de cele mai multe ori în premise subiectul devine predicat și predicatul subiect. În schimb mediul, căruia Aristotel i-a arătat atîta atenție, este cu adevărat miezul silogismului. Cine nu ia în considerare mediul (ca în transcrierea silogismului prin implicație: dacă *a* revine lui *b* și *b* lui *c*, atunci *a* revine lui *c*) nu ia în considerare silogismul.

Să spunem atunci, dintr-o dată, ce ni se pare a fi mediul: el este holomerul, cum l-am numit, individual-generalul, partea-tot. Din mediu se face silogismul, care — ca și judecata simplă — este o *descompunere*, o discluziune, o disociație, iar nu o compunere, cum este înfățișat de obicei. Holomerul-mediu se descompune în individual, de o parte, în general, de alta, ținîndu-le și mai departe legate, în expansiunea lor. Din mediul „om” se desprind, de o parte, condiția generală de muritor, de alta, cea individuală de atenian, sau unii greci, sau toți grecii (căci de un „individual” este în fiecare caz vorba, independent de cantitate); ca fiind *oameni*, aceștia sînt muritori. De fiecare dată, cu fiecare silogism, ni se pare că putem arăta cum se naște forma desfășurată, sub o triplicitate, prin descompunerea holomerului.

Că silogismul nu este o compunere, ci o descompunere o pot arăta silogisme implicite ale vorbirii (la care se va fi gîndit fără îndoială descoperitorul silogismului, cînd a spus că orice demonstrație este un silogism). Principala și cea mai semnificativă concentrație a silogismului este cea cauzală: „Toți grecii sînt muritori *pentru că* sînt oameni”. Dar și reciproca e adevărată, într-o măsură: aproape orice enunț cauzal poate fi desfășurat silogistic; iar cum demonstrațiile se fac îndeobște prin ridicarea la cauză, silogismul este adesea neexplicat.

Ba îl poți găsi pînă și într-o exclamație a vorbirii. Cînd un țăran exclamă către ai săi: „Lătră cîinele!” el gîndește silogistic: Ori de cîte ori latră cîinele, este un străin la poartă etc. Am putea spune atunci că lătratul cîinelui este holomerul, din care se desprind: sensul general amintit, ca și actul individualizat în timp și loc, ce se produce. Silogisme nu figurează numai în demonstrații, ci se plimbă printre noi; dar de orice fel ar fi, ele pot fi înțelese ca descompunerea unui mediu, a unui miez de gîndire (eventual și de realitate, dacă ne place să spunem cu Hegel că există și un silogism al lu-

crurilor). Iar prin descompunere ies la iveală cei trei termeni, pe care îi putem privi drept ontologici dintr-o perspectivă, dar acum trebuie să-i considerăm drept deopotrivă logici. Cu ei, desfășurați și organizați cum sînt, silogismul este prima configurație logică *saturată*, ce ne-a stat sub ochi; și de aci noutatea lui în istorie.

Dar dacă înțelegem așa silogismul, drept o configurație logică saturată, atunci *îl și depășim*. Există și alte modalități de rostire care pot fi logic saturate. Se știe că în silogism nu pot încăpea decît propoziții categorice; sau în sens larg, nu se poate vorbi logic decît la modul indicativ. (O rugăminte este și ea o rostire, dar nu o propoziție adevărată ori falsă, spune de la început Aristotel; o întrebare nu este un „gînd“, declară Frege, pentru că nu este adevărată ori falsă — ceea ce te poate pune pe gînduri, făcîndu-te să te întrebi cum va fi „gîndit“ el?) Modurile celelalte, conjunctivul, optativul, imperativul, n-ar avea în principiu regim logic. În măsura în care științele spiritului, unde sînt în joc „valori“, folosesc astfel tocmai modurile indirecte, ele s-au văzut excluse de la binefacerile gîndirii logice.

Cînd însă părăsești logica propozițiilor sigure, ca și logica predicatelor și subiectelor, trecînd în lumea determinațiilor, a individualului și generalului, tabloul se schimbă cu totul. Pot comporta un tratament logic și alte rostiri, cu alte valori decît adevăr și fals (și de altfel ce este „adevăr“ în propozițiile acceptate ca atare, dacă nu tocmai adecvația individualului cu generalul, prin determinații?), iar în acest caz logica lui Hermes, care este în primul rînd a științelor spiritului, începe sau măcar încearcă să le facă dreptate în formă, încetînd să fie o simplă veleitate.

Astfel, în orice versiune a logicii lui Ares, cea cu propoziții la indicativ sau cu enunțuri categorice, o rostire de mare răspundere logică, așa cum este „iubește și fă ce vrei“, a lui Augustin, nu ar avea sens. Totuși acest *ama et fac quod vis* a tulburat conștiințele culturii europene prin ceea ce în aparență i-ar contrazice sensul: prin ordinea pe care o poartă în el. Oricine a adîncit rostirea aceasta, în contextul ei, a înțeles că, atunci cînd iubești cu adevărat, nu mai ești în arbitrar: faci ce trebuie. Iubirea în acest înțeles mai adînc (acea iubire din care și Hegel făcea un exemplu imediat pentru dialectica sa, din păcate nu și pentru logică, pe care o lăsa acolo unde o găsise) este întotdeauna de ceva general, chiar dacă n-ar fi iubire de divin, cum vroia Augustin. „Iubește și fă ce vrei“ încorporează exemplar triumghiul logic; rostirea nu conduce neapărat la inferențe în formă, dar implică din plin inferențe în fond. Căci „iubește“ înseamnă: tu, ființă *individuală*; dar totodată, tranzitiv cum

este, verbul deschide către natura *generală*, încorporată sau liberă, fără de care iubirea este evanescentă. Iar acum cade vorba neașteptată „fă ce vrei“, care exprimă în fapt, ca puține altele, tocmai libertatea, bogăția și noutatea *determinațiilor* pe care și le poate da individualul, sub regimul generalului nou ce l-a scos din inerția lui umană. Dă-ți orice determinatii vrei; ele toate vor sta sub acel *ordo amoris* care investește libertatea ta, pînă la a face din ea o veritabilă deducție. Nu este un argument, nu e un silogism, nu e o demonstrație, dar rostirea augustiniană are echilibrul și adîncimea unei formații logice saturate. Cînd logica trece nepăsătoare pe lîngă asemenea situații de ordine, ea însăși nu este în bună ordine.

Nu credem a compromite triumghiul logic, sau a-l bloca în simple forme de rostire saturată fără desfășurări logice, dacă îl trimitem să încerce prospecțiuni în zone pe care gîndirea refuză de obicei să le exploreze. Ni s-a părut că pînă și silogismul putea fi activ și altundeva decît în demonstrații. Cu acest precedent, sub riscul pe care și-l ia orice gînd proaspăt încă, am fi ispițiți să proiectăm triumghiul peste rostiri (și eventual, mai tîrziu, peste procese) care n-au beneficiat încă de nici o indulgență a gîndului, rostiri degradate sau chiar infamante. Cine spune „te du dracului“ nu știe, ca și țaranul care emite silogisme, cît de prins în plasa logicului este. Am pus intenționat verbul expresiei sub formă directă („te du“) spre a face vădită folosința, semnificativă în limba mai veche, a dativului. Iar „te du dracului“ este expresia unei pierderi și dăruiri de sine, ca în „așterne-te drumului“, și nu o simplă călătorie în infern, ca în „du-te la dracu“. Tu, ființă individuală, predă-te acum acelei ordini generale, unde știu eu bine ce determinatii te așteaptă. Expresia invocată este perfect saturată logic; și, de aceea, în nedemnitatea folosinței ei practice, posedă o demnitate teoretică.

Cu triumghiul logic, prezent în silogism, dar și în zone aparent străine de rigoarea logică, toată problema investigației se schimbă. Trebuie invocați cei trei termeni, fie în formații logice saturate, fie în formații cu valențe nesatisfăcute, prin precaritatea unuia din termeni. Rațiunea dislocantă va acționa și în unele și în altele, dînd conținut logicii lui Hermes. Relația binară este prea săracă spre a putea da socoteală de bogăția logicului, ea căzînd în mecanic. Relația ternară aduce o promisiune. Va ține promisiunea?

Cînd mediul extern trece în mediu intern

Nu este numai cutezător, poate fi chiar grotesc să vezi totul răsturnat, cum vedeau medievalii arborii, după o sugestie a lui Aristotel, drept un fel de realități „însuflețite”, cu capul în pămînt, de unde-și trăgeau seva, și cu picioarele în aer. Dar oameni sîntem, și cînd pătrunde o idee în cugetul unui om, nu mai este nimic de făcut decît să-i îngădui a trage toate consecințele ideii, chiar dacă nici el nu știe care sînt ele, și să-l ascuți, sau atunci să-l lași să pre-dice în pustiu.

Logica lui Hermes pare să pretindă a răsturna aproape totul, în venerabila știință al cărei nume îl invocă: pentru ea, rațiunea de pildă nu este o formă de unificare, ci una de diversificare, pornind de la o unitate (pe care am numit-o holomer); procesele și chiar forme logicе, ca judecata și raționamentul, nu se obțin prin concentrare și compunere, ci prin disociere și descompunere; ca atare rațiunea, cel puțin cea logică, nu ar fi o forță agregantă, ci una dezagregantă, ba tocmai de aceea ar fi „rațiune”, pentru că este în măsură să păstreze legi constante într-un univers în expansiune; în sfîrșit, totul pleacă, în logica lui Hermes, întocmai ca pe plan ontologic, nu

de la simplu la complex, ci de la o complexitate structurată, respectiv de la un triunghi logic, a cărui tensiune lăuntrică ar genera distensiunile și conexiunile logice, din gândire, din simboluri, sau din realul în organizată devenire.

Pornind de la holomer, adică de la un individual-general inițial (în care individualul și generalul nu sînt distincte, ba nici nu există ca atare încă, ci vor apărea abia prin descompunere), am ajuns la triunghiul logic alcătuit din individual-determinații-general, pe care l-am putut ilustra nu numai cu silogismul — generator al logicii propriu-zise, după cum se știe, oricît l-ar desconsidera unii, astăzi — dar și cu alte formații de gândire și rostire.

Să lăsăm totuși deoparte, deocamdată, toată bogăția de aplicații a ideii de „formație logică“, saturată ori nu — cu sorții ei de a da socoteală fie de vicisitudinile, fie de reușitele din toate actele de viață spirituală, inclusiv cele de cunoaștere, așadar de a da socoteală de întreaga cultură, așa cum este normal să năzuiască o logică a lui Hermes — și să întîrziem încă o clipă asupra silogismului, ca expresie, *aparent* desăvîrșită, a formației logice pe bază de triunghi logic, uitînd așadar o clipă că, în desăvîrșirea sa, silogismul ascunde o săvîrșire logică și un fel de lucrare valabilă aproape pretutindeni.

Ce se întîmplă într-adevăr, din perspectiva aceasta, în silogism? Se întîmplă — spectral și formal — ceva care ar putea da un sens, cum arătam, atît vorbeii lui Aristotel cum că orice demonstrație este un silogism, cît și celei a lui Hegel cum că întreg realul, cu divin cu tot, este în fond silogism: se întîmplă anume o trecere a mediului extern în mediu intern.

O asemenea trecere ni se va părea a fi însăși lucrarea esențială a spiritului, care transformă tot ce este „exosomatic“ în „endosomatic“, cum s-a spus în biologie și cum s-ar petrece lucrurile și în restul realului. Se întîmplă așadar ceva care va face ca tot ce ne învăluie din afară să fie, prin conștiința noastră, un „înăuntru“, sau, cum spunea frumos Aristotel, ceva care face ca „sufletul să fie toate lucrurile“, într-un fel; sau încă, se întîmplă așa cum spunea W. von Humboldt despre limbă, cum că ar fi *das sprachliche Umfassen der Welt in das Eigentum des Geistes* (*Opere complete* în limba germană, vol. IV, p. 27).

Procesul acesta de conversiune, pe care-l va formaliza (pînă la un punct doar), cum vom vedea, silogismul, este efectiv de întîlnit pretutindeni. Așa cum s-a spus de către biologi (cu un exemplu pe care nu șovăim să-l invocăm cu fiecare prilej, ca fiind cel mai lămuritor), că marea cea sărată, în sînul căreia a apărut viața, a fost preluată și inclusă de mamifere în singele lor, care este acum ca și o

hrănitoare mare lăuntrică, la fel se poate spune că specia, exterioară exemplarului individual, devine instinct intim de reproducere și *nisus* formator în individ; că deopotrivă cultura, în sînul căreia ne ivim și de care sîntem învăluți, prin educație și instrucție, devine de la un moment dat și în anumite exemplare alese un fel de mediu intern; că divinul, în religiile tribale prin asimilare a totemului și în religiile superioare prin împărtășire și împărtășanie, se preface în substanță lăuntrică a credinciosului; că Spiritul obiectiv al lui Hegel poate deveni, în unele cazuri, spirit subiectiv; că relațiile de producție trec limpede în afirmarea de sine a cîte unei personalități; că limba, exterioară vorbitorilor ei cum este, poate deveni la cei aleși, poeți, gînditori sau simpli bine-grăitori, propria lor virtute intimă; că legile juridice și morale, exterioare insului cum sînt, pot sfîrși prin a fi, la un moment dat, norme interioare; și că valorile omului, exterioare și ele cum îi sînt, devin, la cei bine hărăziți, principii dinăuntru creatoare.

În definitiv, s-a numit geniu (și există o genialitate și a naturii dacă știm s-o surprindem) tocmai cel care prescrie alte legi, fără a ni se spune întotdeauna că geniul s-a hrănit din substanța mediului său extern, pe care l-a prefăcut în mediu intern, într-o măsură atît de puternică, încît a sfîrșit prin a face din sine un mediu extern pentru alții și alte realități.

Dacă acum ne gîndim — din perspectiva acestui proces exemplar, pe care logica și l-a însușit cu silogismul și de care va trebui să dea socoteală mai departe sau într-*alt* fel, dar tot în chip formal — la un exemplu material ori la o invenție tehnică pe care s-o putem socoti reprezentativă pentru conversiunea mediului extern într-unul intern, atunci nu ne poate veni în minte un exemplu mai sugestiv decît șenila, tancul. Șenila exprimă, ca realizare omenească, tot ce poate fi mai filozofic în sînul realității și ea poate fi socotită invenția cea mai uimitoare, întrecînd cu mult, ca semnificație speculativă, invenția avionului, a rachetei, a radarului sau a acelei mașinuțe de calculat, care nu face decît să pună în valoare rapiditatea fluxului electronic, spre a opera cu simple adunări.

Într-adevăr, șenila este vehiculul ce se așterne drumului (ca în versul popular românesc) și pentru care, ca la orice vehicul, drumul ar trebui să fie mediul extern, dar care a preluat asupra ei și în ea drumul, devenind vehiculul cu drum cu tot, așa cum a vroit Hegel să aibă drept „adevăr” rezultatul cu drum cu tot, sau așa cum a năzuit întotdeauna filozofia să aibă Unul cu multiplu sau cu divers cu tot. Așa fiind, șenila ilustrează însuși spiritul analitic, în sens bun, al rațiunii infra- și extraumane, un spirit ce nu are acum nevoie să

pună în joc cuțitul, bisturiul (cel mai nefilozofic obiect din sînul realității, cum ni s-a părut întotdeauna), spre a obține descompunerea, dezarticularea și analiza, ci care „analizează“, desfăcînd în părți, prin desfășurarea de sine, unitatea sintetică necompusă pe care o reprezintă ea, șenila.

Întocmai „mediului“ silogistic, șenila dă, prin deplasarea ei, cei trei termeni fundamentali, de astă dată perfect materializați. Ea dă întii generalitatea drumului, în orice parte și oriunde s-ar îndrepta, așadar o generalitate ca și absolută (căci nu mai este vorba de o cale anumită, ci de orice cale, ca într-un adevărat Tao chinezesc); ea trădează apoi, cu făptura ei de vierme, dar de vierme ce are drumul în el și nu se tîrăște pe drum, individualul, în versiune mecanică; și tot șenila dă, atît sieși ca realitate individuală, cît și drumului ca realitate generală, determinații, care sînt în același timp libere și necesare, libere pentru că ea se deplasează oriunde și necesare pentru că totuși deplasarea ei stă sub legea drumului.

Ceea ce devine vădit, cu exemplul acesta material, este faptul — rămas oarecum ascuns în silogism — că mediul se distribuie fără să se împartă. La fel cum mediul „omenescului“, holomerul din silogismul clasic asupra lui Socrate, se distribuie fără să se împartă, în oricîte exemplare umane care-și trăiesc viața ca o pregătire pentru moarte, acum mediul extern al drumului se distribuie fără să se împartă în oricîte vehicule, care au izbutit să atingă stadiul de vehicul cu drum cu tot. Ba, într-un sens, exemplul material și mecanic al șenilei ar putea fi mai potrivit încă decît silogismul, pentru relația „logică“ dintre cei trei termeni, căci mediul dispare pînă la urmă în concluzia silogismului sub chipul termenului mediu, el făcînd doar funcția de legătură între individual și general, pe cînd „drumul“ înfășurat al șenilei se păstrează.

Rămîne de văzut dacă silogismul, oricît de caracteristic părea la început pentru procesul logic, nu pierde ceva esențial din acesta, anume triplicitatea, silogismul dovedindu-se — așa cum o și arată Aristotel și logicienii clasici — mai degrabă un *procedeu* decît un proces logic desăvîrșit.

Va trebui așadar cercetat dacă, la mijloc, între formațiile logice cu adevărat saturate, care, tocmai pentru că păstrează prea bine articulați cei trei termeni, sînt în odihnă logică, iar nu în procesualitate (cum era celebrul „iubește și fă ce vrei“) și între formațiile logice, provizoriu și doar metodic saturate, cum se dovedește a fi silogismul ca simplu procedeu de gîndire, nu ar rămîne de găsit veritabile procese logice (altele decît conexiunile exterioare din logica mo-

dernilor și contemporanilor), adică procese care să nu rezolve triadical în diadic.

Este, în formațiile logice saturate, o desăvîrșire fără săvîrșire sau fără una logică, după cum în formațiile logice *provizoriu* saturate, ca silogismul, este o desăvîrșire cu scop imediat și lipsită de orizont speculativ. Ar rămîne astfel de stabilit, în punctul la care am ajuns, în ce măsură procesualitatea cu toți cei trei termeni laolaltă este posibilă, ea dînd cu adevărat măsura logicului.

În felul acesta, două căi par a ne sta înaintea (căci, din nefericire, reflexiunea logică nu are la dispoziție orice cale, ca șenila). *Întîi*, să urmărim procesualitatea ce s-ar naște din precaritățile logice, un fel de precarități aidoma celor ontologice, sau maladiilor spirituale omenеști stabilite pe baza lor, unde unul din cei trei termeni nu este nicidecum absent, dar unde carența lui sau încercarea de a-l refuza duc la săvîrșire, în lipsa desăvîrșirii triadice, iar la om duc, cu așa-zisele lui maladii spirituale, la marile lui creații. Pe această primă cale, a precarităților logice, vom întîlni — o spunem de pe acum — șase tipuri de judecăți (așa cum erau șase tipuri de maladii), care se opun într-un fel judecăților din tabloul clasic, unde se vorbea mai degrabă de cantitatea, calitatea, relația și modalitatea judecăților, nu de *natura* lor, cum vom vedea că se întîmplă aci, în cazul judecăților (sau lărgit spus: al krinamenelor), pe baza celor trei termeni: individual, determinații, general.

Dar, în *al doilea rînd* (iar aceasta este sarcina cea grea care ne stă în față și pe măsura căreia nu știm încă dacă, interpreți ai Interpretului cum sîntem, vom reuși să fim), va rămîne de încercat, de iscodit, de născocit și poate pînă la urmă de stabilit, în ce fel au devenire totuși logică cei trei termeni, o dată atinși.

Poate — s-o spunem iarăși de pe acum — vom ajunge la o logică a tematicului, în locul uneia a theticului, care e una a simplei puneri (cu opuneri, asocieri, disocieri și cine știe ce înlănțuiri doar exterioare, pe bază de conective), așadar la un fel de conectivitate logică fără conective. Ar rămîne așadar totul, după nouă scrisori.

Şase tipuri fundamentale de rostire

Spunem oare ceva nou cu trecerea mediului extern în mediu intern (sau, restrîns, cu echivocul mediului de-a fi şi mediu extern şi termen mediu)? Spunem ceva ştiut de toată lumea? Cu atît mai bine, în ultimul caz. Dar oricum ar fi, ni se pare că denumim un proces esenţial pentru logica lui Hermes şi, de aceea, reluăm gîndul şi formularea, arătînd la ce anume duc ele.

Cu trecerea mediului extern în mediu intern, am încercat să facem vădit ce este virtual un cîmp logic, de la care am plecat; iar întrucît ceva se petrece cu acest cîmp (o petrecere ce are loc peste tot în viaţa spiritului şi, acum, trecînd de sus în jos, chiar în natură şi în ştiinţele naturii), am arătat care este unitatea logică de la care se poate pleca, apoi operaţia logică fundamentală, disocierea sau discluziunea, şi rezultatul acestei disocieri care, prin judecată în sens larg, krinamen cum am numit-o, ne-a condus la ideea de formaţie logică.)

Reclamăm pentru ultima dreptul de-a denumi un obiect logic mai vast decît silogismul şi de-a îngădui o altă logică decît a acestuia, oricît de extins ar fi el prin deductivitate. Cu „formaţia logică”,

se va face ori întemeia orice dreaptă operație logică. În cadrul ideii de formație s-a ivit totuși drept sugestiv la început — și, în orice caz, hotărîtor pentru logică istoricește — silogismul, dar mai ales cu ea au apărut cei trei termeni ai oricărei formații, saturate ori nu, individualul, generalul și determinațiile.

În măsura în care dintr-un cîmp logic, la început nedeterminat, se ivesc toate, inclusiv propoziția finală sau judecata de capăt a concluziei, s-ar putea afirma, strict logic, că totul se petrece răsturnat decît se spune: nu judecățile dau silogismul, ci invers. Sau, mai larg: din cîmp, prin condensarea lui, se obține formația logică, unde apare silogismul, care face cu puțință judecata.

Vom anticipa deci, sugerînd că, în vorbirea logică obișnuită, nu ar trebui spus: concept-judecată-raționament, ci invers, raționament-judecată-concept, ca și cum cu adevărat (iar așa sugera Hegel) conceptul ar fi la capăt, ca o densificare extremă a cîmpului logic, cu cei trei termeni acum întrepătrunși, „compenetrați”. De aceea, nici nu va trebui vorbit de simple „noțiuni” în logica lui Hermes, ci, lășînd termenul pentru clasele sau pseudoclaselor (statistice) ale logicii lui Ares, va trebui să ajungem, pe căi tot logice, la concept.

Deocamdată însă avem de întîrziat o clipă asupra judecății, așa cum am întîrziat asupra silogismului ca primă sugestie de formație logică. În lumina celor trei termeni obținuți din cîmpul logic, judecata (mărginindu-ne la ea deocamdată, dar subînțelegînd că e vorba de o judecată lărgită care poate fi și a lucrurilor, adică de krinamen) apare și ea cu totul diferit.

Iată, de pildă, ce ne dă tabla clasică a judecăților, prezentată în versiunea lui Kant (care într-o primă „deducție” își scoate categoriile de aci). Judecățile ar fi:

După cantitate

Generale

Particulare

Singulare

După calitate

Afirmative

Negative

Infinite

După relație

Categorice

Ipotetice

Disjunctive

După modalitate

Problematică

Asertorice

Apodictice

În fața unui asemenea tablou, care spune foarte multe lucruri în ce privește aspectele felurite ale judecății, dar nimic despre natura ei formală intrinsecă, nu ne putem împiedica să ne amintim de o vorbă a lui Goethe despre matematici, nedreaptă în cazul acestora, dar sugestivă. El declară că matematicile îl fac să se gîndească la un medic care ar îngriji umflătura produsă de schija din trupul unui rănit, dar nu ar ști să scoată schija însăși. — A devenit totuși evident, după anii lui Goethe, sau chiar din timpul lui, că matematicile, fără a regăsi intimitatea lucrului, cum vroiau pitagoreicii antici, nu sînt nici străine de ea și că „tratamentul” matematic este atît de ingenios, încît astăzi poate simula și în orice caz favoriza activitatea cerebrală. Nu se poate sfîrși atît de simplu cu ele, chiar dacă o vorbă a lui Voltaire, citată tot de Goethe — *j'ai toujours constaté que les géomètres laissent l'esprit là où ils l'ont trouvé* — rămîne încă actuală pentru viața spiritului.

În schimb, despre tabloul judecăților se poate spune — oricît de insolentă ar fi o asemenea apreciere în legătură cu un tablou străvechi și neclintit în clasicitatea lui — că tratează umflătura judecății (cantitatea ei, calitatea ei, relația și modalitatea ei), fără a vorbi nicidecum despre natura ei proprie. Iar tocmai din această exterioritate ar putea să ne scoată acum cei trei termeni logici, dacă îi putem acredita și ca logici (căci pe alte planuri filozofice, acreditarea lor este incontestabil obținută).

De vreme ce am pornit de la complex, respectiv de la ideea de formație logică, putem spune că judecata este, în natura ei, o formație ținînd de „precaritatea” logicului. Ea este o formație logic neîmplinită și nesaturată, iar pînă și judecata reprezentată de concluzia silogismului, deși pare plină, este doar *implicit* saturată. În fiecare judecată apar numai doi dintre termenii fundamentali, în timp ce al treilea creează, prin lipsa lui, precaritatea. Dar ca și în cazul ontologiei ori al maladiilor spiritului, deschiderea către al treilea termen face viața (sau un aspect de viață) a judecății. În măsura tocmai în care judecata se deschide către al treilea termen, ea va putea fi mînuită logic, sau va putea avea singură un dinamism logic.

Vor rezulta atunci (șase) tipuri de judecăți logic valabile, după felul cum se cuplează cei doi termeni, ce se deschid către al treilea. Vom avea judecăți de tipul individual-determinații (I-D), de tipul determinații-general (D-G), general-individual (G-I), dar încă trei, în chip răsturnat față de primele, anume de tipul I-G, apoi G-D, în fine D-I.

La început, totul pare un joc formal; ba cineva ce ar vrea să ducă pînă la capăt jocul ar putea spune că există și judecăți obținute prin

cuplarea unui termen cu el însuși, anume I-I, D-D și G-G. Dar le vom înlătura simplu, arătînd că ele nu au sens logic, ci, respectiv: anecdotic, impropriu descriptiv și impropriu speculativ. De pildă, o judecată de tipul individual-individual (I-I), nu spune nimic logic și rămîne doar în sfera anecdoticului, nemeritînd calificarea de judecată, ca de exemplu: „Petre își scrîntește piciorul“. Am relatat un fapt, cuplînd două situații individuale, atîta tot. O judecată de tipul determinatie-determinatie (D-D) ne spune doar ceva de ordinul „nebuloasa care s-a format este un nor cosmic“, adică denumește un fenomen liber determinat printr-un altul la fel de liber determinat. Cît despre o pretinsă judecată speculativă de tipul general-general (G-G) cum ar fi „o teorie reprezintă o încercare de explicație“, ea nu exprimă decît o redundanță speculativă și nu poate figura în rîndul judecăților logice valabile.

Rămăși cu cele șase tipuri de judecăți, care la început par și ele un simplu joc formal, vom arăta că în fapt ele spun ceva esențial despre natura judecății și varietățile ei posibile, așadar ceva intim judecății și nu exterior ei, cum ar fi cantitatea, calitatea, relația și modalitatea.

1. Judecata de tipul individual-determinații (I-D) este una descriptivă, adică de determinare a unei realități individuale. O vom numi: determinantă.*

2. Judecata de tipul determinații-general (D-G) este una definitorie, fiind vorba de proprietăți ce se subsumează unei legi. O vom numi: generalizantă.

3. Judecata de tipul general-individual (G-I) este una de realizare a unei legi, cum ar fi judecata ce conduce la un experiment în științe, sau la încorporarea în real a unei reguli, pe plan moral și spiritual. O vom numi: realizantă.

4. Judecata de tipul răsturnat, individual-general (I-G) reprezintă integrarea directă a unei realități individuale sub o lege. O vom numi: integrantă.

5. Judecata de tipul general-determinații (G-D) conduce la delimitări și nuanțări ale unei legi sau ale unui principiu. O vom numi: delimitantă.

* Denumirile pe care le dăm acum rostirilor fundamentale corespund „maladiilor spiritului“ dintr-o lucrare anterioară. De rîndul acesta, denumirea e făcută pe baza termenului al doilea, cel caracteristic logic, iar nu printr-al treilea, cum era în cazul maladiilor. De pildă, aci „determinantei“, care pune accentul pe determinatie, îi corespunde „catholita“, care pune accentul pe al treilea termen, generalul urmărit de spirit și creator de criză spirituală.

6. În sfârșit, judecata de tipul determinatii-individual (D-I) aduce aplicarea unor proprietăți și particularizarea lor printr-un caz individual. O vom numi: particularizantă.

Înaintăm afirmația că, în timp ce judecățile din tabloul logicii tradiționale exprimă doar *cum*-ul judecății (cantitatea și calitatea un *cum* total exterior, relația un *cum* ceva mai intim, iar abia modalitatea, care va duce însă la logică modală, exprimă ceva din natura judecății), de astă dată exprimăm *ce*-ul judecății. Am spune că, formal, doar prin tabloul celor șase tipuri se obține *quid*-ul, *quidditatea* formală a judecății (sau krinamenului), pe când cu tabloul tradițional se exprimă *quomodo*, să spunem *quomoditatea* ei. Ar putea fi atunci o victorie formală a logicii lui Hermes asupra celei a lui Ares, dacă tabloul nostru și-ar găsi cumva deplina întemeiere și acreditare.

Înainte de a trece la folosința logică a celor șase tipuri de rostire, vom sublinia altceva, pentru o clipă: că, dintr-un asemenea tablou se poate obține — cu un sens adâncit, adică de relevare a formelor și aspectelor care să nu fie doar exterioare — o nouă *stilistică*, una a gândirii și a formelor ei. O dată cu aceste șase rostiri fundamentale depășim simpla judecată și putem vorbi despre formulări mai complexe și mai vaste. De pildă, o rostire ca: „În clipa când a ieșit de sub atracția pământului, cosmonautul și-a dat seama că funcțiunile organismului rămân intacte“, nu poate fi privită ca o simplă judecată și totuși ea rămîne perfect o determinantă.

Sau s-ar putea spune încă mai mult: o serie de întâmplări, oricît de larg desfășurate, un întreg destin uman, un roman, o vastă desfășurare istorică, pot fi „stilistic“ o simplă determinantă, generalizantă, realizantă, o integrantă, o delimitantă ori particularizantă.

Un singur exemplu, în legătură cu „rostirile fundamentale“ și capacitatea lor de a duce la altă stilistică decît cea de forme, aspecte și, în definitiv, ornamente *exterioare* lucrurilor. Dacă literatura poate trece întreagă prin filtrul stilistic sugerat de aceste rostiri, atunci s-ar părea că pentru ultimul caz, pentru particularizantă, rămîne puțin de spus în materie stilistică. Vom afirma, de pildă, că un caz literar de particularizantă este romanul polițist (atît de îndrăgit în lumea anglo-saxonă a „civilizației“, cu nesocotirea ei vroită a generalurilor).

Dar ne vine în minte un frumos exemplu românesc, pe plan literar, spre a pune în lumină virtuțile „stilistice“ ale rostirilor fundamentale. Ne amintim cu toții de poezia de debut a unui tînăr pe care Călinescu l-a remarcat în ceasul ultim al exercițiului său critic: de acel „Eminescu“ al lui Marin Sorescu. Ce exprimă poezia în chestiu-

ne, sortită să rămână antologică? Exprimă tocmai „aplicarea“ unor determinatii — toate aspectele realității românești dragi nouă — asupra unei realități individuale: Eminescu. Nu e nevoie să amintim poezia; este suficient să-i redăm structura. Se *poate* face poezie chiar și cu rostirea fundamentală sortită să ducă la simple aspecte de civilizație. Căci poezia trece prin toate rostirile omului și ale lucrurilor, așa cum trebuie să treacă *formal* logica.

Ar trebui acum să trecem la folosința strict logică a tipurilor fundamentale de rostire. Nu ne putem împiedica însă, de vreme ce am relevat noua stilistică a gândirii la care ar putea duce ele, să punem în lumină și un alt aspect extralogic pe care îl prezintă ele, anume acela de a reda, în felul lor, evantaiul de orientări ale culturii, sau cel puțin principalele ei demersuri.

Ce reprezintă de pildă, *pe plan de cultură*, rostirea de tipul I-D, în care individualul își dă sau primește determinatii? Reprezintă *narațiunea* care, de la atâtea modalități imediate, cum ar fi cele anecdotice, se ridică la elaborări culturale organizate, cum ar fi romanul. Dar tot *narațiunea*, ca descriere de astă dată, poate ambiționa să ducă la științe descriptive, pe de-o parte, la istorie, pe de alta, fie o istorie cu sens de reconstituire a trecutului în adevărul lui, fie una cu sens de aproximare a legilor, adică a sensurilor generale ce ar comanda desfășurarea în timp a etniilor și societăților. De aceea, se poate spune că rostirea de tipul I-D este, cu modalitatea ei descriptivă, una a istoriei în sens larg, deopotrivă istorie naturală (cum era la Aristotel și cum se va împlini ea ca descriere și clasificare științifică prin Linné, care îl admira în chip deosebit pe antic), ca și istorie a omului.

La rîndul ei generalizanta, D-G, reprezintă pe plan de cultură *cunoașterea*. Într-adevăr, acum determinatiile variate și aparent libere sînt subsumate claselor de ordin general, așa cum știe să facă Linné cu determinatiile celor vreo 10 000 de plante, pe care le înregistrase, dar pe care nu le „cunoștea“ cu adevărat încă. Cunoașterea totuși nu se mulțumește cu datele obținute descriptiv, ci, dacă este una științifică, pune lucrurile în situația de a-și obține determinatii noi, cu experimentul. Iar dacă spunem în felul acesta o platitudine și un lucru arhicunoscut, ni se pare că nu este o platitudine chiar atît de mare în a face vădit că aspectul de cunoaștere, cel puțin pe bază de experiență comună și apoi de experiment, ține în principal de una din cele șase rostiri fundamentale.

Cînd trecem la rostirea numită de noi „realizantă“, sîntem și nu mai sîntem în climatul științei. Vom spune că sîntem în cel al *practicii*. În măsura în care, cu realizanta, se trece direct de la gene-

ralul teoretic la realul particular, cum face de pildă tehnica, ne aflăm încă în universul științei, iar practica este realizare tehnică și aplicație practică la propriu. Dar oricine își amintește că la Kant „practic” nu înseamnă defel tehnic sau activitate practică, ci realizare morală. O lege, respectiv un imperativ moral, trebuie să se încorporeze în realitatea vieții noastre spirituale, sau comportarea noastră să fie de natură a exprima legea universal valabilă. Totuși, oricât de depărtate ca demersuri ar părea practicul-moral și practicul-tehnic, în spectrul lor logic ele exprimă același tip de rostire: cel în care generalul se realizează de-a dreptul, realizanta. Logica lui Hermes își face, unificând abia ea sensurile diferite și chiar opuse ale câte unui cuvânt ca „practic”, buna datorie de-a arăta drept una în formă ceea ce este dezbinat în materie.

Cu „integranta”, I-G, care urcă direct de la individual la general, așadar invers decît în cazul realizantei, sîntem cultural în lumea *contemplației*, care este limpede opusul celei a practicii, fie ea chiar morală. Logosul narator a făcut loc celui cunoscător, apoi celui operativ și ajunge acum, după ultimul, la treapta de logos contemplativ. Dar aceasta nu înseamnă că am pierdut total contactul cu celelalte modalități ale culturii, în particular cu cunoașterea. O ipoteză, în definitiv, este și ea o rostire de ordinul integrantei, ridicînd de-a dreptul la lege, sau la o schiță de lege. Un proverb face la fel. Sau un Ludovic al XIV-lea, care, în loc să spună *l'Etat c'est moi*, ar fi spus *Moi, c'est l'Etat*, ar fi schimbat primul tip de-a se rosti, care era o realizantă (și aducea tot orgoliul și toată suficiența împlîntării directe a generalului în individualul propriu) într-o integrantă, care i-ar fi dat smerenia de-a căuta să-și afle răspunderile de rege și să vadă cum arată generalul (Statul) pe care vroia el să-l încorporeze. Dar atît în cazul ipotezei sau al proverbului, cît și într-al suveranului pe care-l va fi copleșit „statalitatea”, ceva din caracterul contemplativ al integrantei stăruie.

Tot pe plan cultural, „delimitanta”, G-D, reflectă însuși exercițiul *culturii*, în sensul ei imediat, care nu revoluționează sau modifică lumea, ca realizanta, dar nici nu riscă să se desprindă de ea, contemplativ sau măcar cu înțelepciunea proverbului, ca integranta, ci caută modulațiile nesfîrșite ale generalului prin noi determinații. Exercițiul ei este și el deschis, pînă la desfătarea pură a jocului secund. Cine declară „așa este viața” se ridică, printr-o generalizantă, pînă la un sens; cine declară „așa trebuie să fie viața” folosește, tiranic ori nu, o realizantă. Dar cine spune „viața este așa” exprimă, cu o delimitantă, încă o nuanță a generalității aceleia, pe care o clipă ne închipuim că astfel o definim, spre a vedea apoi că doar o

delimităm, sau încercăm s-o modulăm, cu fluiditatea definițiilor noastre succesive. Iar viața matură a spiritului delimitează statornic generalurile pe care le-am întâlnit, sau generalitatea ce sîntem noi înșine, voluntar sau involuntar.

În sfîrșit, „particularizanta“, D-I, reflectă faptul *civilizației*, cu determinațiile pe care le rabatem asupra sau le vedem focalizate într-un individual, investit astfel cu bogăția lor. S-ar părea că absența (în realitate uitarea) generalului fac din particularizantă o modalitate de vorbire mai joasă; și, în fapt, așa se întîmplă, într-o anumită privință, în creația literară, unde genul cel mai popular, romanul polițist, ne dă creații ce în întregul lor sînt o particularizantă: tot ce s-a întîmplat și desfășurat se rezolvă în descoperirea criminalului. Dar și cu această modalitate de rostire, pe placul libertinilor civilizației, sînt posibile mari afirmări ale spiritului, care vor regăsi cultura, practica, cunoașterea și semnificația istorică (nu însă și contemplația), într-atît de adevărat este că tipurile fundamentale de rostire duc la orientări culturale diferite, dar se regăsesc totodată, ca formații logice precare, în tendința comună a punerii lor în rost.

Întrebarea era însă: ce fac pe plan *logic* tipurile de rostire. Pun ele logica în rost?

O explicație a silogisticii prin tipurile fundamentale de rostire

Ni se pare că putem regîdi, prin tipurile de rostire, silogismul; și e vorba de silogismul *aristotelic*, adică de cel care pune accentul pe mediu și pe funcția cauzală a mediului ca nucleu de explicație, nicidecum de silogismul denucleat, din care logica nouă a făcut ce a vroit.

Ce se poate explica în chip cauzal? Că există (sau nu) anumite legături necesare între un termen individual, unul general și o determinație, respectiv între individual și determinații, între individual și general, sau între general și determinații. Nu pot fi, așadar, decît trei situații (cel puțin în cazul silogismului aristotelic), deci trei tipuri de silogisme; iar de vreme ce explicația e cauzală, adică mijlocită, este firesc ca mijlocirea s-o ofere pe rînd cei trei termeni. Mijlocirea prin general asigură, de la început, necesitatea explicației, deci ea va fi mijlocirea ideală. Este silogismul perfect, cel în care generalul este termen mediu, în speță silogismul aristotelic al figurii întîi.

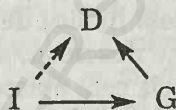
Avînd generalul drept mediu, silogismul *figurii întîi* dovedește, prin el, o legătură necesară între individual și o determinație, de

unde rezultă că va avea drept concluzie o *determinantă* (I-D). Spre a ajunge la o asemenea concluzie, trebuie alte două rostiri, care să conțină fiecare termenul general mijlocitor. Dacă pornim de la individual, rostirea cu termen general este *integranta* (I-G); dacă vrem să ajungem la o determinație plecând de la general, rostirea este o *delimitantă* (G-D). Atunci, cu o integrantă și o delimitantă se poate obține concluzia cum că individualul posedă necesar o proprietate, adică se obține o determinantă, rostire ce nu mai conține termenul general, dar care este necesară, acum. Sînt cele două premise și concluzia; delimitanta, premisa ce se numește „majoră”, integranta premisa „minoră”. De pildă, folosind exemple dintr-un tratat elementar (nu unele construite *ad hoc*): Toate metalele sînt bune conducătoare de electricitate, (delimitantă); mercurul este un metal, (integrantă); mercurul este bun conducător de electricitate, (determinantă). Socotim ca fiind evident faptul că „metal” reprezintă generalul, „bun conducător” determinația, „mercur” individualul. Renunțînd deci la procedeul obișnuit, de a transforma determinația în „clasa obiectelor ce posedă acea determinație”, spre a se facilita astfel jocul sferelor ce pătrund una dintr-alta, înțelegem silogismul figurii întii drept cel în care o proprietate a generalului (indicată de delimitantă) e transferată de către acesta (cu integranta) individualului, cum o arată, ca rezultat, determinanta.

Orice delimitantă exprimă un aspect din natura generalului, deci are un caracter de necesitate, care se răsfrînge în concluzie asupra individualului. De aci regula silogismului, că majora trebuie să fie „universală”, pentru figura întii. Dar dacă spui acum că acest silogism se întemeiază pe o delimitantă este de ajuns. Iluzia de cantitate a generalului — care de fapt e întotdeauna întreg și unitar — o dă formularea în genul „toate metalele”, în loc de „metalul în general”. Formularea e de două ori nefericită: o dată, pentru că transformă o natură generală într-o însumare de exemplare, altă dată, pentru că expune silogismul la acuzația de tautologie (bineînțeles că dacă toți sînt așa, atunci și unul dintre ei este). *Cantitate nu are decît termenul individual*, care acum, în logica formală, a pierdut unicitatea și se lasă multiplicat oricît. El singur va aduce în silogism precizări cantitative, ca „universal” și „particular”; iar în figura a treia, unde va lipsi din premise delimitanta, individualul va trebui luat cel puțin o dată în chip universal, spre a crea regimul de necesitate pe care pînă aci îl aducea delimitanta. Dacă deci silogism înseamnă concludere necesară, el trebuie înțeles sub semnul necesității, nu al universalității (cantitative), care e o consecință a acesteia, doar.

Sub semnul delimitantei, aşadar, se întemeiază silogismul figurii întâi; ea este, aşa cum o reclamă necesitatea de a concludre, rostirea gândirii mature, ce a atins treapta explicaţiei prin general, una capabilă să aducă neaşteptatul pentru individual. Cît despre integrantă, ea contribuie la noutate, dar prin subsumarea individualului (mercurul e un metal) la un general, care posedă proprietatea neaşteptată. Cu aceste două rostiri legate prin termenul general, prezent în ambele, se face posibilă concluzia, care aduce în principiu individualului, luat total sau parţial, o determinatie nouă. De aceea, pentru figura întâi se poate spune: *o integrantă asociată unei delimitante dă o determinantă*. Schematic, figura poate fi redată prin vectori (concluzia fiind punctată)

$$\vec{IG} + \vec{GD} = \vec{ID}. \text{ Adică figurînd:}$$



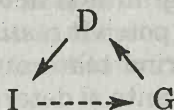
Ca într-o adunare vectorială, I-D, determinanta e suma celorlalţi doi vectori. Obţinem astfel „silogismul perfect” al lui Aristotel, dovedindu-şi perfecţiunea şi în schema noastră, de vreme ce însu-marea reuşeşte. Bineînţeles că pentru I luat universal avem modul Barbara, iar pentru cel luat particular, modul Darii. (Dacă numai unii I sînt în G, numai ei au pe D.) Regulile figurii întâi — cum că majora trebuie să fie universală, respectiv generală, şi minora afirmativă — reies şi ele firesc: prima din faptul că majora e o delimitantă, caracterul afirmativ al minorei, din faptul că trebuie ca I să fie purtat, printr-o integrantă, în G, spre a se putea spune ceva despre el.

Deci: o determinatie, pe care G o are sau nu, trece sau nu asupra individualului. Căci există şi două forme negative, în cazul acestei figuri. Negaţia apare acum sub chipul „calităţii” rostirilor cu privire la determinatie. (Căci aşa cum cantitate nu există decît la individual, *calitate* are doar determinatie.) Integranta am văzut că nu putea fi negativă aci; doar delimitanta va fi aşa, arătînd că generalul nu posedă o determinatie. De aci vor rezulta celelalte două moduri ale figurii întâi, indicînd că nici individualul, luat total sau parţial, nu posedă determinatie respectivă. Figura întâi, prin urmare, în totalitatea modurilor ei, a transferat prin G o determinatie (sau absenţa ei) lui I — aceasta este tot.

Silogismul *figurii a doua* va folosi aceleaşi trei rostiri fundamentale, delimitanta, integranta şi determinanta (dar luate acum în chip diferit). În general, potrivit *rostirilor* fundamentale, silogismele aristotelice se întreprind toate numai cu trei rostiri din cele şase, cu delimitanta, integranta şi determinanta. Explicaţia pe care

o încercăm este că toate celelalte trei rostiri, generalizanta (D-G), realizanta (G-I) și particularizanta (D-I), sînt inapte să servească unei explicații *cauzale*, cum vrea silogismul aristotelic. Într-adevăr, acest silogism este, de fapt și în principal, unul al individualului (cum vom arăta în partea a II-a a lucrării); cînd este vorba de determinării sau de general, el este, pentru logicianul antic, un silogism „imperfect“, cum se va întîmpla la figurile a doua și a treia. Dar generalizanta nu se poate aplica *necesar* la un individual, căci ea trimite spre general, nu spre acela; realizanta, la rîndul ei, nu explică *în chip mijlocit* (și astfel cauzal) subsumarea individualului la general, ci o instituie direct; în sfîrșit, particularizanta *se refuză* necesității, lipsindu-se deliberat de general, spre deosebire de determinantă, care, deși lipsită de general și ea, tinde totuși să se asigure prin el. Rămîne deschisă, din perspectiva de aci, întrebarea: ce alte „silogisme“ decît cele aristotelice s-ar construi introducînd în combinațiile posibile și celelalte trei rostiri fundamentale? Nu cumva ar fi vorba de silogisme care să pună în joc altceva decît „explicația cauzală“?

Deocamdată vom rămîne la silogismul figurii a doua, unde constatăm că nu generalul este mediul, ci determinăția. Așa fiind, concluzia va trebui să fie o integrantă (I-G), în locul unei determinante, ca la figura întii. Premisele rămîn să fie: delimitanta și determinanta (căci conțin pe D). De pildă, cu exemple din același tratat elementar: „Orice plantă conține celuloză“, „Orice ferigă se înmulțește prin spori“ — delimitante; a doua premisă: „Nici o hidră nu conține celuloză“, „Această plantă nu se înmulțește prin spori“ — determinante negative. Concluzie: „Nici o hidră nu este plantă“, „Această plantă nu este ferigă“ — integrante imposibile. În figura a doua determinăția (predicatul premiselor) e cea rostită de două ori. Problema e atunci: dacă spui despre un G că se delimitează după o determinăție și apoi despre un I că are aceeași determinăție, rezultă oare ceva necesar pentru relația I-G? Dar, din simplul fapt că au o aceeași determinăție, nu poți ști dacă I se lasă integrat de acel G. În schimb, dacă *nu* au o aceeași determinăție, cu siguranță I nu se subsumează lui G. O proprietate comună nu autorizează subsumarea, una ce nu e comună autorizează să *nu* se facă subsumarea. Deci o concluzie sigură nu poate fi decît negativă. Schematic, figura arată (simbolizînd negativul prin sensul opus al săgeții rezultante) astfel:



Am ales silogismul cu delimitanta (majora) afirmativă. De pildă: „Orice plantă conține celuloză; nici o hidră nu conține celuloză; deci, nici o hidră nu e plantă.” Acesta e silogismul figurii a doua, în cazul căruia însumarea vectorială nu reușește. Putea fi în joc și un silogism cu delimitantă negativă (cu exemplul nostru: „Aurul nu rugineste; acest metal rugineste; deci nu este aur”). La fiecare din acestea, premisa a doua (care conține pe I) poate fi universală și particulară, astfel că și aci, ca în cazul figurii întâi, avem 4 moduri. Regulile figurii a doua reies și de astă dată limpede: faptul că premisa majoră e universală rezultă din aceea că trebuie să fie o delimitantă; faptul că una din premise trebuie să fie negativă, din imposibilitatea lui *D* de a media între *I* și *G*.

Generalul putea fi mediu între individual și determinație; aceasta nu poate fi mediu între individual și general — e tot ce spune figura a doua. În schimb figura a treia se va dovedi a spune mult mai mult decât pare, așa cum o vor arăta rostirile fundamentale, în aplicația lor asupra silogismului.

Semnificația deosebită a figurii a treia silogistice

Mai neașteptat, într-adevăr, va fi cazul *figurii a treia*, unde nu G, nici D, ci individualul pur și simplu încearcă să fie mediu între o determinație și un general. La prima vedere, acest lucru ar fi încă mai puțin justificat, din partea gândirii, decât încercarea de a face din D un mediu, astfel că figura a treia ar părea să merite a fi suprimată și, printr-o simplă formulare diferită (prin conversiunea minorei), redusă la figura întâi. Dar perspectiva pe care o aduce logica rostirilor fundamentale va dovedi că figura aceasta, săracă în aparență și tratată ca o Cenușăreasă a gândirii, are în ea trimiteri care o ridică, într-un sens, peste celelalte două.

Firește, figura a treia va folosi tot cele trei tipuri de rostire, delimitanta, integranta și determinanta. Acum însă, pentru că I e mediu, integranta și determinanta, cele care îl conțin, sînt premisele, iar delimitanta ar urma să fie concluzia. De pildă: „Toți bambușii înfloresc o dată în viață” — determinantă; „Toți bambușii sînt plante perene” — integrantă. Concluzie: „Unele plante perene înfloresc o dată în viață” — delimitantă (cu G luat în parte; „unele plante”). Problema este: dacă faptul că toți sau unii dintre indivizi se subsu-

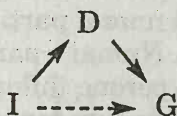
mează unui general, rezultă oare ceva în ce privește legătura dintre general și proprietatea respectivă? Logica tradițională spune: rezultă ceva, dar parțial — și numai parțial — chiar atunci când indivizii sînt luați în întregime. Numai o parte din general are acea proprietate: doar unele plante perene înfloresc o dată.

Dar ce înseamnă o parte din general? Generalul e un întreg, care nu admite împucătățire. Se distribuie întreg peste tot (fiecare om e omul), chiar dacă nu e identificabil nicăieri ca atare. Figura a treia nu este astfel posibilă decît printr-o abuzivă cuantificare a generalului. A spune „toți oamenii” nu înseamnă, cum aminteam, a vorbi despre un general, ci despre un individual luat în chip universal. Figura a treia substituie unui general autentic unul de totalizare și raționează în consecință. Ea spune că, dacă *un grup* de indivizi, ce fac parte dintr-o clasă, au o proprietate, clasa are prin ei (și numai prin ei în chip sigur) acea proprietate. Numai că, dacă proprietatea ar fi necesară, s-ar dovedi valabilă fără restricții; faptul că e valabilă *cu* restricții înseamnă că nu e dovedită ca necesară și că tot ce ni se arată este un aspect accidental în sînul clasei. Generalul nu are părți, dar poate fi gîndit ca avînd atribute accidentale. Atunci figura a treia — așa cum ne e prezentată — ar da un *silogism al accidentului*.

Cu acest titlu, figura a treia poate fi (provizoriu doar) acceptată, iar explicitarea ei nu face dificultăți. Am văzut că se compune dintr-o determinantă (I-D) și o integrantă (I-G) a căror asociere trebuie să ducă la o delimitantă. Neexistînd delimitantă în premise, una din acestea, cel puțin, trebuie să fie *substitutul* ei, pentru a crea un regim de necesitate: deci una măcar va fi universală, adică același I va fi luat o dată în chip universal. Pe de altă parte, integranta e întotdeauna afirmativă și aci, căci ea trebuie, la fel ca în figura întîii, să facă transferul unei proprietăți (sau absenței ei), de rîndul acesta de la I la G, nu de la G la I, ca în figura întîii. Deci „minora” va fi afirmativă, cum cere regula.

De unde rezultă însă 6 moduri, în loc de 4, ca la primele două figuri? Logica nu explică lucrul, de obicei. El însă rezultă simplu, dacă reamintim că mediul este aci termenul I, despre care știm că poartă cu el cantitatea, fiind singurul care o aduce în silogism. La celelalte două figuri, el apare doar o dată în premise, deci particularul și universalul său, împreună cu afirmativul și negativul, nu dau decît 4 moduri. Aci, la figura a treia, *I apare de două ori* (adică în ambele premise). Deci un I-D universal afirmativ se va combina cu doi I-G (unul particular și unul universal), pe cînd un I-D particular afirmativ doar cu unul, cel universal, căci trebuie să existe o universală. La fel, un I-D universal negativ se va combina cu doi

I-G, iar cel particular negativ doar cu unul. Așadar, în totul, 6 moduri. Schema lor:



va reuși de rîndul acesta, sub raportul însumării vectoriale, doar la silogisme negative, nu la cele afirmative, ca la figura întâi (sau cele cu „majora” afirmativă, ca la figura a doua). S-ar putea vedea aci o ilustrare a caracterului artificial pe care-l are acest tip de silogism, în versiunea lui clasică. L-am numit un silogism al accidentului și am fi ispitiți să-l nesocotim, cum se face de obicei, — *dacă perspectiva schimbată a logicului*, pe care a încercat s-o pună în relief logica noastră, nu ar arunca o neașteptată lumină asupra-i.

Tema figurii a treia vrea să arate în ce măsură un individual poate transfera unui general, căruia i se subsumează, o proprietate de-a sa. Dacă, prin subsumarea sa, individualul nu poartă asupra naturii adevărate a generalului, atunci acestuia proprietatea transferată îi va fi accidentală. *Dar dacă individualul poartă asupra naturii adevărate a generalului?* Dacă nu e doar un exemplar izolat, ci unul reprezentativ, dătător de măsură pentru întreg, ca într-o experiență științifică „ideală”? În definitiv, a cunoaște tocmai aceasta înseamnă: a putea vedea într-un caz legea. De pildă, Criton vede în cazul lui Socrate legea omului. Pentru el nu operează silogismul condensat în: „Socrate e muritor pentru că e om”, ci acesta: „Omul e muritor, de vreme ce și Socrate este.” Nu omul e mediu între muritor și Socrate (figura întâi), ci acesta din urmă, individualul, e mediu între proprietatea de muritor și generalul om (figura a treia). Dacă pînă și oameni ca Socrate — și-a putut Criton spune — sînt sortiți pieirii, atunci omul e o ființă pieritoare.

Am ales intenționat un silogism de ordinul sentimentului, unul emoțional să spunem, spre a vădi mișcarea, nudă de orice sens cognitiv, a acestui tip de silogism. Un individual a fost ridicat la treapta generalului și a transmis acestuia (esențial și nu accidental) caracterul său, în speță cel de ființă pieritoare. Omul în genere este așa, pentru că Socrate e așa. Dar avem aci o simplă formă subiectivă de gîndire? Nu folosește și omul de știință același mecanism de gîndire, cînd afirmă: mercurul e așa pentru că în experiența *aceasta* a fost așa? Omul de știință n-a făcut altceva decît să caute, în individualul unei experiențe, proprietăți pe care să le transfere asupra unei naturi generale. Toată substanța logică a experimentului științific, ca și a experienței de viață de altfel, nu reprezintă altceva decît un silogism de figura a treia (unul cu concluzie universală).

Dacă experiența de viață e în genere subiectivă și haotică, resortul ei logic nu e mai puțin acesta, de a scoate înțelesuri despre general din întâlnirea cu individualul considerat exemplar.

Dar experimentul științific nu e subiectiv, nici haotic. Iar la limită stau matematicile, care, de asemenea, operează cu silogismul figurii a treia, mai degrabă decât cu cel al figurii întâi, cum par la început. Pentru ele, cu *orice* individual porți asupra generalului. E adevărat, ele prejudecă astfel asupra problemei logice, cum arătăm; dar și în cazul lor se poate spune, ca la polul opus, al experienței subiective: resortul lor logic este acesta. Semnificativ rămâne cazul de mijloc, cel al experimentului, unde nici nu găsești individualul exemplar gata dat, ca în experiența subiectivă, nici nu institui de voie unul, cum fac matematicile, ci crezi în real numai condițiile idealității. Aci nu riști arbitrarul și subiectivismul, ca în cazul lui Criton; nu riști însă nici vidul, ca în cazul matematicianului. *Silogismul figurii a treia este, atunci, cel al gândirii științifice.*

Dacă recursul la experiență caracterizează gândirea modernă, forma logică preferată de ea trebuie să fie specifică. Pentru antici, silogismul prin excelență era cel al figurii întâi, la care, prin conversiune, se puteau reduce toate. Pentru noi, silogismul reprezentativ va fi cel al figurii a treia. El este cea mai cutezătoare formă clasică de gândire, dintre cele mijlocite, căci face din individual termenul mediu. Se ridică așadar la lege de oriunde din lumea reală (ca holomerul, sau ca expresie a holomerului), nemaiavînd nevoie de prototipuri și zei. De aceea, un asemenea silogism poate satisface gândirea modernă, care a năzuit, și cu Hegel, către un *absolutes Wissen*, în sînul căruia imediatul să fie esențial. Numai că acesta îl căuta pe căile dialecticii, pe cînd știința îl caută printr-un silogism.

Se vorbește în logici de „raționament inductiv“, dar mai puțin de silogism inductiv, indicîndu-se astfel că pentru inducție n-ar exista tipare formale. Dar ce este silogismul figurii a treia, valorificat în real, decât cel al inducției, dacă aceasta înseamnă ridicare la general? De aceea, poate, nici nu s-a găsit un altul, căci el *există dinainte*. Însă trebuie să admiți că termenul mediu este aci individualul; că, în genere, termenii silogismului sînt de înțeles, în realul formalizat, ca I, D, G (nu ca simpli termeni formali, minor-major — mediu, sau subiect-predicat — mediu), spre a putea vedea în silogismul figurii a treia unul inductiv.

Firește, trebuie precizat sensul inducției, ca ridicare la general; iar aceasta ne duce la observația că există două tipuri de inducție, dintre care, în fond, numai unul e satisfăcut de silogismul figurii a treia. Generalul e în joc și cu delimitanta și cu rostirea pe care am numit-o generalizantă. În primul caz, al delimitantei, indici o sim-

plă determinatie, prin care se definește (delimitează) generalul; a te ridica deci, pe această cale, de la individual la general înseamnă a vedea ceva în natura generalului (că omul e muritor), dar nu natura generalului însuși. Există o a doua ridicare, respectiv inducție, de la determinații la general însuși, cum vrea generalizanta. Această de a doua inducție, ce ar duce la plinătatea generalului, nu e satisfăcută de silogismul figurii a treia și nici nu poate fi satisfăcută de vreun silogism, cum vom vedea îndată, relevînd semnificația silogismului în genere.

Căci acum, după ce figura a treia a putut căpăta un plus de însemnătate, e momentul să vedem care va fi semnificația de cunoaștere a silogismului în general, ca și semnificația lui ca formă logică. Am arătat ce simplu se explică formele silogistice, dacă pleci de la elementele logicii rostirilor, în speță de la cele trei momente din cuplul logic, I–D–G. Constatînd că fiecare termen poate fi mediu între ceilalți doi, cele trei figuri silogistice capătă unitate lăuntrică și pot fi schematizate de asemenea unitar.

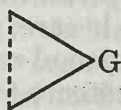


Fig. I



Fig. II

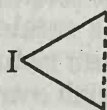


Fig. III

Prima spune că generalul este transportor al lui D în I. A doua, că determinația nu poate fi transportor al lui I în G. A treia, că individualul este transportor accidental al lui D în G — sau, cum vrea inducția modernilor, unul *esențial*. Ce valoare de cunoaștere au aceste transferuri?

Obişnuit, se acordă numai primei figuri semnificație de cunoaștere (celelalte două avînd mai mult sens polemic); dar, după cum se ştie, prima a fost de nenumărate ori repudiată și ea, ca fiind sterilă. Dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment și regimentul dintr-o divizie, e de la sine înțeles că soldații respectivi fac parte din divizie — suna silogismul figurii întîi, în cadrul criticii lui H. Poincaré. Dar așa trebuie să se întîmple, dacă operezi cu generaluri abstracte, ca regiment și divizie! Exemplul ni se pare excelent, tocmai spre a arăta ce poate fi și cît poate da un general *abstract*. Cînd însă spui: dacă doi sau o oaste de soldați sînt patrioți și în natura patriotului este să-și apere țara, soldații aceia și-o vor apăra pe a lor — atunci totuși spui ceva, printr-un silogism pe care nu strică să-l faci în gînd cîte un agresor. Primul lucru, așadar, ce este de spus, din perspectiva logicii noastre, este că în silogism trebuie să opereze același general *concret* din cuplul logic, nu unul abstract (divizie,

toți oamenii), care nu e decît un individual universalizat. Al doilea lucru ce se poate spune, de rîndul acesta, în fața observației că silogismul nu aduce noutate efectivă, este constatarea că noutatea concluziei, la figura întâi, ține de noutatea premiselor, nu numai a legăturii; în speță, de noutatea delimitantei și a integrantei. Dacă reușești — speculativ sau practic — să scoți în relief un aspect inedit, în delimitantă de pildă, atunci silogismul va trece în concluzie aspectul asupra individualului, deci va aduce ceva nou. Cînd astăzi s-au dat ființei umane (ca natură generală) o serie de delimitații noi, prin pătrunderea în cosmos, atunci pentru omul de mîine (individualul) se pot deduce tot felul de determinări noi, iar romanele științifice, care se scriu acum și atrag tocmai prin noutatea viziunii lor, sînt scrise sub semnul unui silogism de figura întâi. Alteori noutatea o poate da integranta (premise minoră), ca în majoritatea profețiilor, științifice ori nu. Cît despre silogismul figurii a doua, el poate aduce totuși ceva neașteptat cu concluzia lui negativă, în timp ce cu figura a treia se poate ivi marea noutate, cum arătăm.

Dar aprecierile acestea pozitive, cu privire la virtuțile silogismului, sînt încă exterioare. De vreme ce am putut sugera care este unitatea lăuntrică a mecanismului celor trei figuri, trebuie să putem indica și semnificația lor comună. *Unitatea* mecanismului o dădea funcția de mediere, pe care generalul, determinația și individualul o preluau succesiv. Cît despre *semnificație*, ea este cea indicată lămurit de Aristotel însuși, în *Analiticele secunde* și amintită statornic în cele de mai sus: de a face posibilă explicația cauzală.

Dacă însă aceasta este semnificația silogismului, atunci se poate înțelege pentru ce inducția de al doilea tip — cea care poartă către general însuși, cu generalizanta, nu către o simplă delimitație esențială a lui — se lipsește de silogism. Acesta din urmă aduce o explicație prin *cauze date*, în timp ce inducția de al doilea tip tocmai caută cauzele, sub chipul generalului. De aceea am și putut reconstitui silogismul fără generalizante —, așa cum am făcut-o fără realizante, care precedă cunoașterea („fie acest individual“), ca și fără particularizante, care îi succedă ca o aplicație.

*

Din perspectiva, pe care am închipuit-o nouă, a rostirilor fundamentale ce tindeau să înlocuiască tabla tradițională a judecăților, am sfîrșit prin a vorbi despre ce este mai vechi în logică: silogismul. Să întîrziem atunci și asupra secțiunii a doua a logicii tradiționale: *metodologia*. Poate în partea a II-a a încercării de față ne va fi dat să punem în joc nu numai *unelte* noi de gîndire logică, ci și un chip nou al logicii înseși.

În căutarea legii, sau infinitate contra infinitate

— În locul inducției —

Fără infinitate, nimic nu e bun. Dar tot fără infinitate, nimic nu e adevărat. S-a definit adevărul drept adecvația intelectului cu lucrul. Dar trebuie înțeles: adecvația *infinității* intelectului în exercițiul lui aplicat, cu infinitatea lucrului, totul sub infinitatea legii pe care o află intelectul în lucru.

Matematicile nu au devenit ceea ce sînt, adică criteriu al adevărului și, astfel, altceva decît joc pur (pe care îl practica și divinitatea lui Platon, spre a „face“ totuși ceva), decît în clipa cînd au captat infinitatea, cu calculul infinitezimal. De aci începe, istoricește, acreditarea lor. Dacă, în schimb, logica s-a discreditat, ar putea fi pentru că nu a preluat infinitatea în reflecțiunea și exercițiul ei.

Oricum ar fi, logica lui Hermes își înțelege sarcina de-a pune în joc infinitatea și de-a reflecta, pe ecranul propriu, felul cum este ea pusă în joc peste tot în cultură, fie de către cunoaștere, fie de conștiința etică, fie de cea estetică. Infinitatea lor nu este în nici un caz una de adunare. De aceea și poate pleca metodologia logică de la densitatea unui punct (de fapt a unui raport), care poartă în el, în sînul infiniității inerte a haosului, buna infinitate formatoare. Pu-

tem începe atunci cu o simplă formație logică *precară*. Începem cu *determinanta*, în care individualul își dă sau capătă determinatii (I-D), în timp ce generalul nu este obținut, dar e căutat.

O formație logică precară este una descumpănită: între termenii triumphiului logic, unul nu este în ordine, aci generalul. Că o asemenea descumpănire se poate înregistra concret, în lucruri și la om, nu interesează acum (deși interesează în fond, pentru virtutea logicii de-a face abstracție *din*, nu *de*); însemnătate are doar procesul formal, necesar și astfel logic, prin care o formație precară tinde să devină saturată. Iar cum de fiecare dată, cu fiecare din cele 6 precarități, procesul de saturare este altul, vom întâlni șase modalități logice diferite, care vor aminti de partea a doua din logica veche, *metodologia*. În logica lui Hermes lucrurile s-au răsturnat: se începe cu partea a doua și abia la urmă se ajunge la logica formală.

Cum caută individualul ceea ce trebuie să-i fie lege, în cadrul primei precarități, respectiv al primului tip fundamental de rostire? Printr-un proces formal de ridicare la general. — Aci corespondențul nostru ne va întrerupe: „Așa ceva există de mult în logică, după cum știe oricine, și se numește *inducție*“. Că e vorba de o simplă „generalizare din experiență“, cum vroia un empirist și nominalist ca Mill, sau că este o generalizare bine asigurată, inducția ar fi tot ce descoperim acum, cu teoria „formațiilor logice“, în speță cu prima formație precară.

Deschidem atunci o istorie a logicii, de pildă erudita și la fiecare capitol înzestrata, cu vederi originale, *Istorie a logicii*, de Anton Dumitriu, și ne reamintim într-adevăr că, în afara inducției complete, prin enumerarea tuturor cazurilor, există încă de la Aristotel o inducție, ca trecere de la caz particular, sau de la individual, la general și lege; că întotdeauna, sub numele de inducție, s-a înțeles ridicarea la un plus de generalitate și că numai un Stuart Mill vede în inducție trecerea de la particular la particular, admitând totuși că al doilea particular este lărgit, pe baza asociației de idei. Interesantă și nouă ni se pare în schimb ideea autorului român (ediția a II-a, p. 586) cum că inducția nu trebuie căutată în trecerea de la un număr determinat la un număr mai mare sau chiar la o infinitate de cazuri (ceea ce o reduce la aspectul ei extensiv), deci „nu trebuie căutată în puterea de generalizare a intelectului nostru, ci în puterea pe care o are de a reconstitui, prin integrare, un întreg, numai cu ajutorul părții“.

Dacă este așa, atunci nu numai la capitolul formației precare, pe care am numit-o determinantă, ar apărea inducția, ca refacere a întregului, ci toată logica lui Hermes ar fi una *inductivă*, spre deo-

sebite de logica celorlalți, care e precumpănit *deductivă*. Am întemeiat, într-adevăr, încercarea noastră pe ideea că există părți purtătoare de întreg și am definit cîmpul logic drept cel în care nu par-tea este în întreg, ci întregul în parte. Dar tocmai de aceea „inducție“ spune prea mult (sau poate prea puțin) pentru problema specifică a acestei formații precare, unde individualul se deschide către general. Nu trecerea inductivă de la caz la lege, necum cea de la caz la caz, vrea să exprime logic procesul de acum, ci dubla infinitate (dubla elice) a determinațiilor individualului și a celor ale generalului, problema fiind legea de corespondență dintre aceste infinități.

Pentru a înțelege obligația logicii de a reflecta infinitatea, este potrivit să subliniem, mai întîi, universală prezență și acțiune în lume a infinității, nu întotdeauna observate. Atît omul cît și realul sînt cufundați în infinitate. De pildă, „a nu înțelege“, la om, înseamnă a avea în față o infinitate; astfel, a nu înțelege o limbă străină este mai mult decît a nu înțelege un cuvînt sau o formulare, ci o infinitate de cuvinte și de formulări. În schimb, a înțelege înseamnă a avea în față o altă infinitate; în cazul limbii, cea a cuvintelor și rostirilor posibile cu ele. — A fi prieten cu cineva înseamnă a intui o infinitate de contacte posibile, nu cele cîteva ale vieții reale. Chiar la lucrurile inerte, cînd o piatră stă așezată lîngă altă piatră în cadrul unui arc de boltă, ele nu au un singur contact, ci o infinitate, în așezare și timp. — În acest sens, exemplul cel mai convingător ar trebui să fie mașina. Nici un moment ea nu a îngrijorat pe om, căci era un simplu mijloc făcut de el. Dar cînd s-a întrevăzut că mașinile electronice ar putea „învăța“ și că, astfel, s-ar dezvolta la infinit, umanitatea a început să se îngrijoreze.

Putem reveni atunci la individual și general. Ei nu sînt simpli și gata dați, sînt fiecare o desfășurare de determinații. Cînd un om sau o comunitate se conturează, poartă cu ei nesfîrșite aspirații și determinări posibile, în vederea a ceea ce anticii numeau *eudaimonia*. Pe de altă parte, anumite sensuri *generale*, cuprinse într-o ideologie să spunem, poartă de asemenea cu ele determinații posibile felurite, în vederea fericirii omului și a comunităților. S-ar putea deci spune că individualul și generalul sînt cu adevărat în răspîndirea lor; că singură aceasta este, ca o dublă infinitate de determinații. Iar infinitatea determinațiilor, efective sau posibile, ale individualului stă acum față în față cu infinitatea determinațiilor generalului. Infinitate contra infinitate. Vor intra ele în coliziune? Se vor acoperi? Și care este procesul logic al bunei întîlniri, care va duce la saturația formației?

Nu este inducția. Dar va trebui să luăm, întocmai ca teoreticienii inducției, exemple reale, spre a înțelege procesul. Putem începe chiar cu exemple din științele naturale, preferate de logicieni — iar acum vom spune: exemple preferate, deoarece prima și cea mai comună reflecțiune logică se face pe baza determinanței, care conduce la narațiune, la descriere, la istorie, cu legile ei ori nu. Un mamifer anumit, de pildă, are și desfășoară o mulțime de determinații, chiar pentru cel care nu știe ce este el; poate avea copite, poate avea coarne. În momentul în care se înregistrează că între copita despicată și coarne este o relație, atunci, în haosul formelor și determinațiilor organice, se crează un început de situație logică. Drept prim demers logic se ivește *întrebarea*, despre care logicienii moderni își îngăduie să spună că nu este un gând, în timp ce un fizician cu orizont filozofic ca Weizsäcker spune că este echivalentul conceptului fizic al experimentului. Întrebarea poate fi, într-adevăr, prima întâlnire cu generalul. Dar acesta nu e dat, este doar presupus de un prim raport. La fel cum într-un șir numeric, ca al lui Fibonacci, ce pare întâmplător în desfășurarea sa, un prim raport sau o primă relație deschid către ordinea generală a șirului, aci, în cazul mamiferului, o singură relație deschide către organizația lui, respectiv către organism ca întreg și specie ca generalitate. Întrebarea este: se vor prinde ori nu determinațiile acestui individual în specificările și determinațiile generalului? Iar ele se prind aci, pentru că erau dinainte prinse: specia comandase exemplarul.

Dar, astfel, exemplul mamiferului anumit se potrivește numai logicii trecute, care dă socoteală de „subsumări“, căci acolo generalul este totuși dat, oricât ar „evolua“ și specia prin acumulările individuale. Este deci în joc logica valabilă pentru realitățile individuale *inerte*, fixate de cercetarea științifică. Urmărim în schimb o logică filozofică, tinzând să redea formele ce se creează printr-un general nou, care efectiv nu e dat, ci se face o dată cu individualul și prin acțiunea lui. Ne trebuie deci altă logică decât cea a lui „dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment...“, chiar dacă și în aceasta s-ar putea spune, cu bunăvoință, că infinitatea înfruntă infinitatea. Căci înfruntarea este aci simulată, sau e un simulacru. Dacă nu ne scoate dintr-o lume inertă, logica ea însăși ar fi moartă pentru cultură.

Desigur un cunoscător al științelor naturii ar putea alege un alt exemplu de realitate individuală, care să nu fie una prefabricată, ci se fabrică. Însă i-ar fi poate greu și lui să iasă din gramatica realului obișnuit, și atunci este bine să facem ca Aristotel, care, la capătul *Analiticelor*, uită de exemplele obișnuite din științele naturale și ilustrează ridicarea, inductivă ori nu, la general, prin situația

mai neobișnuită a unei oștiri puse pe fugă, din dezordinea căreia un soldat se desprinde și stă locului, rezistînd, alții din jurul său fac ca el, și, pînă la urmă, oastea ca întreg, oastea ca termen general nou, cu ordinea ei nouă, se reface. Sau încă mai potrivit ne va părea un exemplu de ridicare la general, ce iese din orice gramatică a realului și care totuși poate fi înțeles perfect logic: Cînd duhul coboară printre apostoli, după ce totul se sfîrșise, aceștia încep dintr-o dată să vorbească în *toate* limbile. Cum se transcrie în formă evenimentul? Prin aceea că infinitatea posibilă a limbilor, sau rostirilor în ele, și cea a cuvîntărilor cu tîlc sacru ale logosului se întîlnesc și se împacă, evenimentul arătînd că nu limbile diferite mai au acum însemnătate (cum nici nu au avut istoricește, toate putînd deveni „sacre”), ci faptul că în fiecare din ele, cu fiecare situație individuală a cîte unei formulări, logოსul deplin, generalul, poate fi obținut.

În felul acesta, problema de logică formală care se pune, dincolo de banala ridicare la general a unui caz particular sau a cîtorva, este felul cum o infinitate înfruntă o altă infinitate, așadar care e legea de corespondență dintre cele două mulțimi infinite. Matematicile moderne vorbesc din plin despre asemenea legi de corespondență, despre relațiile funcționale și despre aplicația elementelor unei mulțimi asupra altei mulțimi. Ni se precizează că aplicația este „surjectivă”, dacă orice element al mulțimii de-a doua este imaginea, prin legea de corespondență, a unuia sau mai multor elemente din prima; aplicația este „injectivă”, dacă pentru orice elemente diferite din prima mulțime corespunde o pereche de elemente diferite dintr-a doua; și ea este „bijectivă”, dacă se dovedește a fi atît surjectivă cît și injectivă. — Independent de faptul că denumirile ar putea să nu fie prea fericite, legea de corespondență logică pe care o căutăm acum între cele două mulțimi infinite nu duce la „aplicații” rigide, aproape mecanice, de tipul surjectivului, injectivului și bijectivului, pe care le-ar putea reține cel mult logica de subsumare. Acum, sub sugestia altui gînd despre logică, legea de corespondență este mai suplă: infinitatea determinațiilor individualului se convertește, sau nu, în infinitatea determinațiilor generalului, așadar „se închide” în general, spre a se deschide organizat prin el.

O asemenea conversiune ne-a părut că merită denumirea de „anastrofie” (conversiune urcătoare, spre ordine), iar nereușita ei duce la „catastrofa” logică în care pot cădea realul și omul, în cadrul primei formații precare. Prin anastrofie, abia, infinitatea posibilă devine infinitate reală, atît la individual cît și la general, determinațiile fiecăruia sporind oricît în real. Dincolo de simpla corespon-

dență și aplicație bijectivă, se petrece o acoperire cu caracter de dinamism logic.

Dar, astfel, anastrofia ar rămîne încă un simplu nume, ca și „inducția“. Ceva mai adînc formal se petrece prin acoperirea determinațiilor: generalul, care era cu adevărat mediu extern pentru individual, iar nu un simplu termen extern căutat, devine acum mediu intern. S-ar putea spune că prin anastrofie o infinitate de determinații o captează pe cealaltă. Fiecare apostol devine logოსul („știe toate limbile“), așa cum soldatul ce s-a oprit face să coaguleze restul oastei, devenind el principiu al întregului, sau așa cum orice parte cu adevărat logică, nu statistică, preia întregul. În loc de inducție, în loc de simplă conversiune a determinațiilor, mecanismul formal pe care-l invocăm este trecerea mediului extern, cu infinitatea lui, în mediu intern.

Că un asemenea procedeu formal poate fi simbolizat și eventual folosit într-o logică simbolică, ni se pare irelevant, deocamdată cel puțin. Important este că procedeul exprimă, în spectrul logicii, felul cum o formație precară devine saturată. Dar trebuie spus de pe acum: anastrofia se petrece în toate celelalte 5 formații precare. Caracteristic pentru determinantă este doar faptul că anastrofia rămîne aci în puritatea ei, formația respectivă fiind singura în care generalul nu este în ordine.

Generalul nu e exterior, aceasta este prima lecție a metodologiei logicii; sau individualul nu este el exterior generalului. Dar, astfel, relația lor e străină de orice inerție logică. Simplul fapt că trecerea mediului extern în mediu intern e mai evidentă în domeniul vieții, în primul moment, nu poate avea un caracter restrictiv pentru logică, pînă la capăt. În definitiv, logica este pentru oameni și abia apoi pentru pietre și pentru propoziții atomare.

În căutarea cazului individual

— În locul deducției —

O rice știință începe prin a fi inductivă și sfârșește prin a fi deductivă, spunea un logician din prima jumătate a veacului. Dar dacă este așa, atunci e un dezastru. Ceva din dezastrul acesta îl trăiește astăzi, cu îngrijorare, lumea contemporană. Științele naturii moarte au devenit într-atît de „deductive“, încît și-au îngăduit să deducă, din legile și cunoștințele lor, o tehnică de natură să spe-rie lumea, dacă nu și s-o desființeze, spun unii. Științele naturii vii le-au ajuns din urmă pe primele, în anii noștri, cel puțin în materie de deductivitate; căci acum se vorbește despre ingineria genetică și de manipularea naturii, respectiv de conducerea și deducerea ei, pînă la înlocuirea ei în versiunea cea adevărată. Iar științele omului, modest inductive cum erau încă, încep să aibă pretenții de deductivitate și ele, cu riscurile aferente pentru societate și om.

De altfel, nu numai în veacul nostru s-a spus lucrul acesta, în termeni de inductiv și deductiv, ci și în veacul trecut, anume de către Schopenhauer: el afirma că tot efortul cunoașterii este „să transforme coordonările în subordonări“. Dar și în forma aceasta, jumătatea de adevăr trimisă pînă la adevăr plin conduce la un de-

zastru. O lume în care subordonările ar fi desăvârșite ne-ar așeza pe toți la locul nostru, în ierarhia obținută, și ne-am trezi, ca omeni, în condiția de îngeri, întocmai ca în ierarhiile îngerești ale Sf. Ioan Scărarul, cu simpla libertate de-a mai urca pe scară cite o treaptă sau două. Pentru natură și om, cu pierderea Grației, o asemenea ierarhie și punere în subordonare ar fi desigur după gândul logicii lui Ares, în sînul căreia perfecta punere în ordine și deducere a subpusului, a inferiorului, din ordinul superiorului, reprezintă idealul. Dar atunci este o întrebare dacă dezastrul tehnicii ieșite de sub control nu se învecinează cu dezastrul controlului ultim.

Din fericire, există *infinitate* în toate, iar de ea nu a înțeles să țină seamă una dintre logici și trebuie să țină seamă cea de a doua. Este adevărat că totul în cunoaștere ar părea să plece de la descriptiv spre inductiv, cu tendința de-a ajunge la deductiv și axiomatic, s-a spus; aduni fapte, le descrii, le compari, le clasifici, și pe urmă te ridici la legea lor. Dar, în realitate, acesta este numai *unul* din demersurile cunoașterii. L-am înfățișat în scrisoarea precedentă în chip mai larg, drept ridicarea individualului prin determinatii la general, adică drept determinantă, cum îl numeam, și ne-am întrebât dacă este cazul să numim „inducție” procedeul.

Ceea ce ne împiedica să reținem termenul de inducție era faptul că, în locul unei simple și aproape mecanice ridicări a individualului la general, era în joc confruntarea a două infinități, cea a determinațiilor individualului cu a determinațiilor generalului. Problema era atunci una de „corespondență” între două mulțimi diferite, nu de simplă inducție. Înlăturînd corespondența prin „aplicații” ale unei mulțimi în alta, ca în matematici, ne apărea acoperirea celor două mulțimi infinite prin „anastrofie”, respectiv conversiunea unor determinații în altele (ceea ce era încă un simplu nume), spre a întîlni pînă la urmă procesul *formal* de trecere a mediului extern în mediu intern. Îl numim formal pentru că exprimă procesul oricărui cîmp logic, lăsînd deschisă întrebarea dacă poate fi și dacă servește la ceva să fie formalizat (cumva prin ideea de funcție).

Ceea ce se cîștigă, în primul rînd, prin descrierea acestei procesualități logice din prima formație precară, cea a determinantei, unde individualul își caută prin determinații generalul potrivit, este posibilitatea de a formula și integra în logică infinitatea, în speță dubla elice infinită, pe care o sugerează biologii în codul lor genetic, spre a risca o comparație. În orice caz, așa cum pentru realități în mișcare matematica a creat un calcul numit de Newton atît de sugestiv „calcul fluxional”, logica trebuie să încerce și ea o redare

fluxională a formelor, poate tocmai prin ideea de funcție, cum sugeram.

Dar, în al doilea rînd, cîștigăm logic *păstrarea* individualului, în cuplarea lui cu generalul, spre deosebire de pierderea lui, care se petrece de fapt în inducție. Într-adevăr — întîrziind încă un moment asupra procesului inductiv și, cu el, asupra primei formații precare — se poate lesne vedea, din exemplele de mai sus, cu știința ce tinde a deveni „deductivă“, că inducția este sortită să pună în joc un fel de silogism al desființării individualului, pe care nu-l mai regăsește apoi decît tiranic-deductiv, ceea ce înseamnă că nu-l regăsește defel ca individual. Inductiv ori nu, procesul se petrece sub un fel de silogism, în care concluzia obținută din premise, departe de-a fi inclusă în ele, așa cum se impută silogismului clasic, desființează pur și simplu pe cea inițială. De pildă, sub forma de implicație, silogismul acesta al desființării ar suna așa:

Dacă natura aceasta există printr-o ordine necesară, ea are legi ce pot fi cunoscute;

dar dacă legile sînt cunoscute, ele au o formulare simbolic-matematică;

deci natura aceasta poate fi pusă în paranteză de revoluția tehnico-științifică, fiind înlocuită cu alta.

(În fond, lucrul acesta l-a spus și Hegel, dar din cu totul altă perspectivă decît cea logic-matematică, arătînd că nu se cunoaște descriptiv și inductiv decît forma *accidentală* pe care a luat-o natura pe Marele Individ, pămîntul.) Iar silogismul științific al desființării își are un perfect corespondent în domeniul filozofiei. Aci s-a putut spune și s-a spus efectiv:

Dacă sinele individual autonom este adîncit prin cunoaștere, el duce la un sine lărgit;

dar sinele lărgit aduce o ordine perfect deterministă;

deci sinele individual dispare ca sine individual autonom.

Și nu s-a întîmplat la fel, în culturile mitic-religioase, cu acei zei leneși despre care ni se vorbește? Dacă forțele divine au făcut posibilă o lume, adică un cosmos, cu legile lui, atunci, pînă la urmă, lumea nu mai are nevoie de forțe divine și ele dispar sau se retrag în cerul lor.

Peste tot, cu „inducția“, fie că este concepută ideal ca ducînd pînă la deducție, fie numai că operează implicit în viziunea și acțiunea reală a ființei cunoscătoare, în chip fatal individualul este pierdut. În schimb, dacă în locul inducției înțelegem procesul logic

drept ridicare la un general care, ca mediu extern, devine mediu intern al individualului, atunci acesta din urmă este logic necesar și el. Natura de astăzi trebuie înțeleasă ca logic necesară în cuplarea ei cu generalul, la fel cum individul autonom este cuplat cu legea sinelui lărgit. Așadar, în prima formație logică precară, individualul se ridică la un general care-l înființează, iar nu la unul — ca în logica lui Ares — care-l desființează.

Dacă trecem acum la a doua formație precară, *generalizanta*, în care determinațiile sînt prinse într-un general și tind să obțină și să coboare la un individual potrivit, atunci procedeul logic ar părea să fie „deducția”, ca trecere de la general la particular (cum se spune, în loc de individual). Dar nici de astă dată deducția nu este numele sau procedeul potrivit. De altfel, logicienii au arătat că o înțelegem de obicei greșit sau simplificat. În *Valoarea deducției*, frumoasa lucrare a lui Petre Botezatu, autorul arată că ea nu exprimă doar trecerea de la general la particular. „Orice trecere riguroasă de la antecedent la secvent, de la condiție la consecință, constituie o deducție” (p. 10), deducție fiind și trecerea de la întreg la parte sau de la cauză la efect, de pildă. Și altă dată (p. 153), în acord cu Blanché: „Ea poate înainta de la lege la lege, de la lege la fapt, de la fapt la fapt.”

Dar așa fiind — chiar dacă deducția aduce o lege logică, implicația, nu o simplă regulă logică, inferența — ea se mișcă printre finitudini, printre propoziții, legi formulate și fapte. În schimb formația logică precară pe care o invocăm acum aduce, la fel ca prima, infinitatea de determinații ale generalului, care trebuie să intre în corespondență cu infinitatea de determinații ale unui individual ce nu mai este dat, ci căutat (așa cum, trăind printre și prin generalități, omul caută și crede că află de fiecare dată realități individuale pe măsura lor; crede că partenerul acesta are în el bunătatea în genere, adevărul etc.).

Infinitatea înfruntă infinitatea și la această formație precară. Dar, prima dată, infinitatea individualului captează și transformă în mediu intern pe cea a mediului extern — așa cum marea sărată trecea în sîngele sărat —, pe cînd, a doua oară, mediul extern coboară, își aliază, transfigurează determinațiile celui intern, sau medii interne diferite. Dacă prima dată forma logică era trecerea mediului extern în mediu intern prin acțiunea (ridicare la general) a acestuia, acum forma logică poate fi: *distribuirea indiviză a mediului extern în medii interne diferite*.

Într-adevăr, există lucruri care se distribuie fără să se împartă. Acesta ni s-a părut, cu alt prilej, că este criteriul ființei, iar el tre-

buie formalizat logic sau cel puțin înfățișat ca procedeu „metodologic“. Căci, deși distribuirea indiviză trebuie să figureze peste tot în universul logic (ce oare va fi conceptul, pînă la urmă, decît ceea ce se distribuie fără să se împartă?), așa cum trecerea mediului extern în mediu intern trebuie să apară peste tot, pentru ca partea să fie purtătoare de întreg și cîmpul logic să fie viabil, totuși generalizanta pune în joc, în chip pur, procedeul „decurgerii“ individualului plural din generalul-unu.

Punînd astfel în locul inducției obișnuite corespondența între două mulțimi și procesul de includere a uneia în alta, în speță a generalului în individual (căci sîntem în cazul formațiilor nesaturate), cu păstrarea amîndurora; punînd apoi în locul deducției obișnuite distribuirea generalului indiviz în individualuri diferite, ne facem iluzia că formulăm logic mai adecvat procesele care se întîmplă în științele descriptive și cele istorice, de o parte, în științele propriu-zise, de alta. În primul caz — așa cum se întîmplă în fapt — toată întrebarea este: ține legea ori nu? În al doilea caz întrebarea este, așa cum apare limpede în științele și aplicațiile lor contemporane: ține individualul ori nu? Ne facem chiar iluzia că pentru aceste două vaste procedee metodologice nu ar exista doar o transcriere în formă, ci s-ar putea închipui adevărate științe formale, ca și pentru celelalte formații precare, de altfel.

De pildă, pentru prima modalitate, cea de trecere a mediului extern în mediu intern, deși nu există încă o știință, s-ar putea concepe una pe modelul fotosintezei pur și simplu, adică al felului cum captează planta energia solară, transformînd-o din ceva exterior în ceva interior: caloric. Am spune, în termenii noștri: generalitatea energiei solare trece în caloria intimă individualului vegetal. Probabil, atunci cînd se va obține fotosinteza, se va concepe și știința respectivă, dacă nu se va petrece invers, cum se va vedea că s-a întîmplat, la altă formație logică precară, cu cibernetica.

Pentru al doilea procedeu, cel de aci, anume distribuirea indiviză a generalului, cu siguranță nu s-a ivit încă o știință formală. Filozofia speculativă totuși n-a încetat, chiar dacă fără succes, de la Heraclit încoace, să dea socoteală în formă de Unul multiplu, adică de felul cum se distribuie Unul, fără să se dividă, într-o multiplicitate de realități individuale. Nu este aceasta oare marea problemă, atît a filozofiei, a cunoașterii, a vieții spirituale, cît și, pînă la urmă, a Conceptului, dacă-l înțelegem suveran, ca Hegel?

Ceea ce putem spune, în acest ceas al logicii lui Hermes, în sînul căreia ar trebui să apară unele sub-științe formale (am fi ispitiți să declarăm: șase anume, dar ne reține teama de-a cădea în moda-

litatea proastă a gîndirii sistematice) este că pentru *două* anume dintre formațiile logice precare există de pe acum sub-științe. Pentru ultima, particularizanta, am și numit-o: este cibernetica, așa cum vom încerca să arătăm. Pentru penultima formație precară, delimitanta, există de asemenea o sub-știință: logica simbolică a veacului nostru.

„Dar nu este aceasta din urmă logica însăși?” ne va întreba, mirat, corespondentul nostru. Vom răspunde cu toată candoarea: Nu. Căci logica însăși, cu formele și procesele ei, apare abia la formațiile logice *saturate*; acum sîntem încă la formațiile precare, în care întîrzie, cu glorie adesea doar aparentă, formalismele de astăzi — ca și regimentele și clasele goale de totdeauna ale lui Ares.

În căutarea determinațiilor sau logica invenției

Căutînd un statut pentru primele două formații logice precare, am regăsit deducția și inducția din gîndirea logică obișnuită. Nici prima, cu ridicarea individualului la general, nici deducția ca de-clinare a generalului în și prin individual (dacă reținem din deducție numai acest sens) nu exprimă în chip potrivit procesele ce au loc într-un cîmp logic. Cu oarecare cutezanță, se poate spune că inducția și deducția nu exprimă în chip potrivit nici măcar procesele ce au loc în științe, în cele istorice, de-o parte, în științele naturii, de alta. S-a spus în continuare „inducție” și „deducție” pentru ele, din inerție. Cînd însă logica își asumă, ca și matematica modernilor, sarcina de-a deveni „analiză”, adică de-a pune în joc infinitatea, atunci apare, la prima formație precară, dubla infinitate, a generalului și a individualului, ce reclamă o lege de corespondență, iar, la a doua formație precară, apare acea fuziune între infinități ce autorizează să se vorbească despre Unu multiplu, în cadrul unei distribuii fără împărțire.

Că procedeele logice sau „metodologice” se regăsesc, dar sub o altă înfățișare, la capitolul formațiilor precare, o va arăta acum cea

de-a treia formație, pe care am numit-o realizantă și care exprimă împlântarea directă a generalului în individual. Aci, iarăși, apare infinitatea, de rîndul acesta infinitatea determinațiilor libere, pe care trebuie să și le dea generalul „realizat”. Nu întotdeauna îi reușește acestuia pînă la capăt, în ordinea reală. Generalul-specie realizat în dinozaurii reali nu a găsit infinitatea suplă a determinațiilor care să mențină în ființă (deci și în formă) realizanta respectivă. Generalul-stat care s-a realizat în Ludovic al XIV-lea, potrivit acelui *L'Etat c'est moi*, nu a rezistat ca monarhie absolută nici măcar în anii regelui, cu atît mai puțin după aceea, trebuind să ducă la o nouă realizantă istorică, Revoluția franceză. Este probabil că au rămas neînregistrate, în natură și istorie, o sumedenie de realizante dispărute. Dar sînt și atîtea altele care au reușit, cel puțin în cunoaștere și creație, ca și în viața morală a omului, încît trebuie să existe, în reflexiunea logică, sugestia unei sub-științe care să transcrie formal felul cum un general „realizat” își poate da infinitatea de determinații libere și suple care să-l valideze.

De astă dată ne întîmpină iarăși o denumire mai veche, cum erau inducția și deducția: logica invenției. Cel puțin de la Raimundus Lullus, cu arta combinatorie, care nu era altceva decît procedeul mecanic de a obține *determinații* noi — trecînd prin acele *artes inveniendi* visate de Bacon sau de către un Descartes și un Leibniz, pînă la inventivitatea științifică, tehnică și chiar morală (cu tema „sufletului frumos” care trebuia să-și dea determinații în consecință) — logica invenției a fost sau ar fi trebuit să fie, alături de inducție și deducție, un capitol de metodologie.

Ca și trecerea mediului extern în mediu intern, sau ca și distribuirea fără împărțire a generalului, apărute cu primele două formații precare, inventivitatea în materie de determinații reprezintă un proces *logic*, prezent în toate formațiile precare și cu atît mai mult în cele saturate; dar și de astă dată, aci la realizantă, procesul logic apare în puritatea și exclusivitatea sa. Un general realizat trebuie să se „realizeze” mai departe, prin determinații adecvate. El le inventă, potrivit unei eventuale logici a invenției. Simpla nevoie de invenție arată unui nominalist înrăit că este silit să presupună generalul și că operează cu o formație logică complexă, în structura căreia încap generalul, individualul și determinațiile.

Cînd acum încercăm a vedea care este logica („mecanismul”) invenției, indispensabilă ca o sub-știință din perspectiva unei logici generale, întîlnim în primul moment părerea celor care *refuză orice* logică a invenției. Se cunoaște poziția lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*, unde aserțiunile logice sînt considerate a

fi „tautologii“, adică lipsite de orice conținut, chiar dacă păstrează un sens. „Toate propozițiile logicii spun același lucru, adică „nimic“ este declarația provocatoare ce se face acolo. Nu ar încăpea deci noutate în logică. Foarte bine. Dar nu încape noutate nici în matematică, pe care ei, modernii, au vroit s-o reducă la logică? Și nu încape noutate nici în alte științe, care aspiră să devină o „logică“ fie prin matematică, fie direct? Iar dacă *un fel* de noutate se ivește totuși în științe, în cunoaștere și chiar în real, nu cumva logica, tautologică așa cum este, are de dat socoteală de noutate, printr-o logică a invenției?

Scandalul nu este că totul se reduce, în chip odihnitor și fără alte răspunderi, la tautologie; dacă logicienii nu pretind mai mult despre știința lor și poate despre știință, atunci îi privește ce fac — și-a spus lumea — și ei nu mai interesează decât pe colegii lor de breaslă. Scandalul ni se pare a fi, în schimb, că ei nu gîndesc întotdeauna pe *tauton*, identicul, pe „același“, deși invocă atît de stărui-tor tautologia. Despre ce fel de identic este vorba, ce tip de tautologie se pune în joc?

În această privință, teologii din secolul al IV-lea, la Conciliul de la Niceea, erau mai subtili logicieni decât contemporanii, iar, înaintea lor, Aristotel spusese lucruri mai adînci. Căci el vorbise despre *două tipuri de identitate*: una numerică, în cadrul căreia două lucruri aparent diferite sînt aceleași, deci *nu* se numără diferit, altă identitate era generică, în cadrul căreia lucrurile țin de același gen și, astfel, doar se aseamănă între ele. Iar din deosebirea aceasta, reluată și aplicată la Trinitate — așa cum reamintește un scriitor rus de la începutul veacului, Paul Florensky, în lucrarea tradusă sub titlul *La colonne et le fondement de la vérité*, Paris, 1975 —, logicienii teologi din secolul al IV-lea au făcut o teză care a zguduit lumea. Trei sînt *una*, au spus ei. Și nu sînt una pentru că fiecare termen e de același gen și seamănă cu altul, că deci ar fi *homoiouios* (cu i), ci pentru că este de aceeași ființă, *homooousios* (fără i). Lumea spiritului toată a stat într-un i, într-o vocală.

Dacă reușeau adepții *i*-ului, adică partizanii lui Arie, cei ce aveau „bunul-simț“ să declare că trei nu pot fi una decât prin asemănare, istoria noastră ar fi luat un alt curs. Au reușit cei ce vorbeau de „o aceeași ființă“, de identitate numerică. Totuși astăzi încă primii umplu lumea cu mentalitatea lor, în așa fel încît un Florensky putea spune că filozofia apuseană este în *homoiouisia*, cu i, pe cînd cea rusă ar fi în *homooousia*, fără i; sau acum putem spune: există *tautologii homoiouisice*, ca ale lui Wittgenstein ori ale logicienilor contemporani, și *tautologii homooousice*. Iar în măsura în care cul-

tura neopozitivistă, la care duc ei, sfîrșește la scepticism și absurd, s-ar putea ca Florensky să aibă dreptate cînd spune: între proclamația că trei sînt una și moartea în nebunie (ca în Apus astăzi, după el) *tertium non datur*.

Toate acestea conduc la afirmația că identitatea (cu tautologia) trebuie gîndită în accepțiunea ei tare, de identitate numerică, nu în cea slăbită, de identitate generică și de „asemănare”. Pentru logică în particular, identitatea de gen — deși mai lesne de conceput din perspectiva bunului-simț — aduce uniformitatea și monotonia pe care ar oferi-o, de pildă, procesul biologic de clonare, adică de reproducere a unui aceluiași tip uman (un Einstein) în serie. *Homoiousia* cu i este în floare astăzi, poate mai mult decît oricînd, căci fiecare ins, în numele bunului-simț și al intelectului, este chemat să voteze, chiar în cultură. Dar identitatea de asemănare era activă și în cugetul unui extraordinar gînditor și logician ca Leibniz, făcînd din el una din cele mai sfîșiate conștiințe din istoria culturii. Căci același Leibniz, care concepe metafizic monada ca reflectînd întreg universul, este silit să instituie pluralitate de monade în „armonie prestabilită”, adică înrudite și *asemănătoare* între ele, ceea ce a făcut pe critici să se întrebe: cum oare poate deveni monada, închisă cum este, monadolog? Sau același Leibniz, care proclamă „indiscernabilele”, adică unicitatea fiecărui real oricît de neînsemnat (așa cum Hegel avea să spună că pînă și firul de praf are o „subiectivitate”, adică o rațiune intimă de a fi, ca fir de piatră, fir de lemn sau fir de os), este cel care creează calculul infinitezimal, unde diferențialele nu sînt „diferite”, ci toate se omogenizează, prin pulverizare la infinit; același gînditor imaginează o „caracteristică universală” sortită să ducă la o limbă universală, deși fiecare monadă ar trebui să vorbească în limba ei; sau, în sfîrșit, același Leibniz concepe logica în comprehensiune și intensiv, spunînd că predicatul este inherent subiectului, dar sfîrșește prin a da ori favoriza o logică a extensivului, ca a modernilor. S-ar putea spune că Leibniz a trăit dramatic imposibila coexistență dintre *homoiousia* și *homouousia*, sfîrșind la o logică a calculului (*calculemus*), în locul unei logici a invenției, pe care o făgăduise.

Cum este posibilă o logică a invenției (ca sub-știință în sînul logicii generale), pornind tocmai de la identitatea tare? O asemenea sub-logică *trebuie* să aibă sens în logica lui Hermes, dacă e adevărat că holomerul, ca parte-tot, este întreg cîmpul logic în concentrare, și că expansiunea sa reface de fiecare dată logica. Holomerii sînt „de o ființă”, nu doar de o aceeași fire și asemănare, iar ei țin de o distribuire fără împărțire a întregului lor. Condiția de muritor, de pildă,

cu orizontul ei logic, s-a distribuit și în Socrate, și în Caton, și în Pascal. Ei nu sînt aceiași, așadar *nu* sînt identici ca diferențialele omogene din calculul infinitezimal, sau exemplarele din teoria mulțimilor; dar nu sînt nici diferiți. Fiecare — am încercat să arătăm — regăsește aceeași ordine logică, din condiția sa individuală.

Dacă îi privim din perspectiva unei logici a invenției pe care ar practica-o demiurgul, putem spune că ei s-au ivit printr-un „fie“ al acestuia, așadar printr-o realizantă: „Fie acest Socrate; să-l lăsăm să-și invente determinațiile, după ce am împlîntat condiția de muritor în el“. Invenția ține, în orice caz, de o decizie. La acest subcapitol de logică nu se poate ocoli problema deciziei și, gramatical, a imperativului, pe care Aristotel îl izgonise din logică. Dar cum să nu ții seamă de „fie“, care nu reprezintă o simplă ipoteză ca la determinantă, cînd el apare de la început în matematică? „Fie acest triunghi“, spune matematicianul; „fie aceste axe de coordonate“ — și din decizia sa iese toată geometria plană, sau altădată toată geometria analitică. Este un „să se facă lumină!“, ca într-o Geneză, în matematici. Iar imperativul nu figurează aci doar la început, ci, cum se știe, chiar în cursul cîte unei demonstrații, unde se introduce o construcție nouă. De altfel, el este de găsit și dincolo de matematici, peste tot în creație și acțiune, ca și în cîte o formație logică obișnuită. Astfel am indicat drept o formație saturată pe „iubește și fă ce vrei“, al lui Augustin; dar ce înseamnă imperativul „iubește!“, singur, decît o realizantă? Tu, ființă individuală, primește prin iubire acest sens general; *fie* această iubire. Și acum devine posibil exercițiul unei logici a invenției, căci „fă ce vrei“ înseamnă să-ți dai determinații neîncetat noi, potrivite cu legea sau ordinea căreia te-ai supus.

Logica invenției se deschide așadar printr-un „fie“. Dar ea se continuă în materia determinațiilor, unde apare diversul. Fără divers nu poate încăpea noutate, și, de aceea, *sinteza* unui divers, care-l ducea pe Kant la judecăți sintetice, nu poate fi înlăturată. A spune că totul se reduce la judecăți analitice înseamnă a refuza problema lui „cum e cu putință ceva nou“, susținînd că spiritul este la infinit tautologic. Dar chiar formalismele sfîrșesc prin a-și face o materie, cum se vede în artă, în particular în muzică, iar limba universală a lui Leibniz cu siguranță că ar duce (și nu doar din motive exterioare, legate de mediul vorbitorilor) la inflexiuni, modulații și, în definitiv, noutăți. Nimeni, spune Kant, nu poate tăgădui noutatea adusă de experiență, tăgăduiește doar necesitatea unei astfel de noutăți empirice, ca Hume. Dar de aceea a și închipuit el, Kant, o experiență apriorică într-un divers pur, ca timpul și spațiul, prin

care au fost posibile judecățile sintetice (aducătoare de nou) necesare ale științei. Dacă în experiența dată noul apare fără momentul decizional, adică fără „fie”, este limpede în schimb că judecata sintetică *a priori* și, cu ea, noutatea pură se instituie în chip deliberat.

Dar în chip deliberat numai geniul poate aduce înnoirea necesară, dacă nu vrem să vorbim și despre o genialitate a naturii. Este atunci logica invenției una a condiției geniale? Într-un sens, da; și, de aceea, logica nu poate da o tehnică a invenției, ci rămîne o hermeneutică în formă a ei. Cu logica invenției se poate *înțelege* ivirea noului, care se produce printr-o decizie și se petrece în diversul unei materii. Numai că exemplul geniului ne ajută să vedem că noutatea produsă era, în realitate, expresia unei ordini încă nedeazăluite. „Ar fi trebuit să ne gîndim la asta” este exclamația oricîruia în fața noului, care nu are niciodată caracter de noutate radicală.

Dacă este așa, atunci, alături de un „fie” ce deschide procesul invenției și de o materie în care se petrece ea, trebuie să se țină seamă, într-o logică a invenției, de orizontul tematic în care s-a ivit noul. Așa cum cunoașterea se dovedește pînă la urmă a fi recunoaștere, *anamnesis* după gîndul lui Platon, invenția se petrece înăuntrul găsitolui. Apărută la capitolul formației precare a realizantei, logica invenției trimite, ca și procedeele care se substituiau inducției și deducției, la logica formațiilor saturate și la tematic. Abia atunci o logică a lui Hermes își va da măsura ori și-o va pierde.

Arta integrării

Am căzut peste *metodele* logicii, înainte de a afla ce este propriu-zis știința aceasta. Inducție, deducție, logica invenției, acum arta sau logica integrării, sînt tot atîtea metode posibile. N-ar fi trebuit să știm în prealabil ce este logica?

Dar la fel ni s-a întîmplat de la început: nu știam ce este logica și în ce înțeles poate fi folosit substantivul, dar ni se părea că putem înțelege ce exprimă *adjectivul*, respectiv adverbul „logic”; încercam, tot fără a ști ce este logica, să definim *cîmpul logic*; găseam o *unitate* logică prin el, apoi surprindeam, cu disocierea ei, *procesul* logic fundamental, disocierea; puneam astfel în lumină *termenii* logici; ajungeam la ideea de *formație* logică saturată, în sfîrșit la cea de formație nesaturată și, cu ea, la *precaritățile* logice, al căror exercițiu duce la metodele logicii, necesare tocmai spre a ieși din precaritate și a ne apropia de un înțeles al logicii.

Unele din aceste metode figurau dinainte în „metodologia” logicii de școală, ca, de exemplu, inducția și deducția. Dar ce căutau acolo? În măsura în care logica era concepută drept știința perfecțiunii formale, ea ar fi trebuit să descrie sau să desfășoare numai pro-

cese logice sigure, *neavînd nevoie de metode* și căi de acces la siguranță. De metode și de o metodologie nu se poate vorbi decît dacă se concep formații logice precare, ca aci, cu un dezechilibru în termenii lor. Iar metodele poartă acum tocmai asupra termenilor cu adevărat „logici“, în timp ce altminteri, spre a se vorbi despre o metodă ca inducția, trebuie să se treacă din logic în teoria cunoașterii și să se invoce un domeniu atît de străin logicului cum este experiența; sau, spre a se vorbi despre deducție trebuie fie să se rămînă doar în sfera generalului, fie să se facă aplicații iarăși în experiența străină logicului; sau, în sfîrșit, spre a se vorbi despre o logică a invenției trebuie să se recurgă la psihologie, într-atît de neobișnuită apare invenția într-o lume a tautologiei declarate.

Despre o logică a integrării nici nu se vorbește în chip obișnuit în metodologia de școală. Dar aproape toate științele se dezvoltă, de la un moment dat, prin integrări succesive. Ele par a progresa prin salturi, așadar prin discontinuitate, mai degrabă decît prin continuitate. Cîte o nouă teorie „ipotetico-deductivă“, cum s-a spus, face gîndirea științifică să treacă pe o altă orbită, așa cum s-a întîmplat în chip evident în matematică și în științele naturii, poate mai puțin izbitor (deși legitim) în științele spiritului, neînchegate cum sînt cele mai multe dintre ele. Caracteristic științei moderne este că viziunea cea nouă nu o respinge și înlocuiește pur și simplu pe cea veche, ci face din ea un caz particular. Se poate chiar spune că o știință s-a maturizat, atunci cînd a atins nivelul unor „adevăruri“, respectiv legi, suficient de bine asigurate spre a rămîne oricînd valabile înăuntrul unui anumit orizont, deși, într-un orizont lărgit, ele nu mai sînt valabile ca atare și par a fi dezmințite. (De pildă, în șirul numerelor naturale, orice înmulțire este la propriu o în-mulțire, o augmentare; în schimb, în orizontul numerelor fracționare, care le cuprinde și pe cele naturale, înmulțirea poate fi totodată o micșorare.) Faptul că, în științele spiritului, explicațiile și teoriile noi le pot dezminți radical și lăsa în urmă drept caduce pe cele vechi nu arată decît că științele respective nu s-au maturizat, adică nu au ajuns la un corp de „adevăruri“. Altminteri, integrarea ar părea mai potrivită, ca metodă, științelor omului, cele ale spiritului, decît naturii și științelor despre ea.

Integrarea înseamnă ridicarea directă la general, fără mijlocirea determinațiilor. Am văzut în ea o formație logică precară, tocmai pentru că determinațiile nu mijlocesc, și am numit formația o integrantă. În măsura totuși în care pînă și o viziune științifică poate căpăta contur individual și apare, cu orizontul ei limitat, ca un termen individual în raport cu generalitatea viziunii celei noi, ni se

pare potrivit să invocăm integranta și demersul ei logic chiar în cazul științelor naturii. Cum altfel să înțelegem „logic” progresul lor, cu salturile succesive pe noi orbite? Dar integrantele pot duce fie la repaus în sînul generalului, fie la noi forme de acțiune prin el; pot duce la contemplație, sau alteori la cunoaștere activă, cu determinațiile obținute acum sub controlul generalului. Științele naturii reclamă o cunoaștere activă.

În științele spiritului, în schimb, integrarea individualului în general conduce adesea la moduri contemplative, astfel încît vom spune că și contemplația (despre care anticii vorbeau cu atît interes, cînd opuneau *vita contemplativa* unei *vita activa*) poate fi dezarticulată logic. Rugăciunea, de pildă, este o comportare spirituală ce ar părea să nu aibă nici un statut logic; ea era privită încă de Aristotel drept o formă tipică de rostire ce nu e nici adevărată, nici falsă. Dar în clipa cînd părăsim acest criteriu logic al adevărului și falsității, instituind unul mai puțin rigid, dar nu mai puțin sigur, anume cuplarea termenilor logici doi cîte doi (înainte de a regăsi formația logică saturată, cu toți cei trei termeni în bună ordine), atunci pînă și rugăciunea se desfășoară „metodic”, sub semnul logic al integrantei. În actul de a se ruga, subiectul individual se ridică de-a dreptul la general, folosind același procedeu logic activ în orice integrantă, inclusiv cele științifice. Numai că aci ridicarea la lege se oprește la aceasta din urmă, cu un „facă-se” (voia ta), care este răsturnatul lui „fie” din logica invenției, așa cum integranta este răsturnatul realizantei.

Dacă în demersul logic al actului de a se ruga nu se poate citi decît supunerea la general, o altă modalitate contemplativă, de astă dată laică, anume extazul estetic, este în măsură să spună mai mult despre natura contemplativului însuși, iar o dată cu el, despre orizontul unei logici a integrării. În contemplația estetică nu încap odihnă și supunere la general. Fără a conduce la cunoaștere activă, integranta estetică sfîrșește totuși la o formă de cunoaștere, una contemplativă: în prototipul, în legea, în natura generală contemplată, apare infinitatea de sensuri și nuanțe, ce deosebesc de la început exuberanța artei de austeritatea religiozității. În termeni de logică, generalul atins de extazul estetic nu oprește la el și la bogăția sa reținută, ci trimite singur la infinitatea determinațiilor generalului. „Nu te mai sature” privind o întruchipare frumoasă, pentru că percepi ceva din determinațiile ei nesfîrșite.

La rîndul lor, aceste determinații pot să nu fie manifeste, dacă ieșim din lumea întruchipărilor concrete ale artei și regăsim abstractul. Așa se întîmplă în cazul integrantei pe care o pun în joc

proverbul și cuvintele înțelepciunii. Cu proverbul se petrece iarăși ridicarea la general, adică la maxima enunțată drept regulă. Înțelepciunea — dacă o reducem la rînduirea cazurilor sub reguli — are și ea un procedeu logic preferat; iar în exercițiul ei, ca în cazul contemplației de artă, generalul atins nu subjugă, ci îngăduie o contemplație cunoscătoare, dar una de simple învățături generale.

Înțelepciunea, contemplația estetică, rugăciunea chiar s-au ivit ca tot atîtea exemple de folosire a integrantei drept metodă determinată într-o artă a integrării. Exemplele acestea toate se desprind din domeniul științelor omului, cum sînt istoria, arta, experiența religioasă, laică, economia, filologia, filozofia. În legătură cu ele s-a constatat că mijlocul lor de a investiga și cunoaște este altul decît analiza strict științifică. I s-a spus uneori în germană *Einführung*, tradus la noi cu intropatie, care ar exprima pătrunderea simpatetică în lucruri. Însă ar trebui spus mai mult: pătrunderea afectiv *intelectuală* în lucruri. Înțelegei ceva în domeniul științelor omului pentru că e vorba de manifestări *omenești*, familiare ție: de aci reacția emotivă, afectivitatea. Dar ceea ce înțelegei astfel îți dă totuși o formă de cunoaștere, și, de aceea, „intropatie“ spune prea puțin. Cu traducerea lui *Einführung* prin pătrunderea afectiv-intelectuală, în schimb, apare în plină lumină cunoașterea prin integrantă a fenomenului considerat; căci fenomenul, individual cum este, capătă sens abia prin integrarea sa într-o ordine (a istoriei, a vieții, de pildă), ca atare într-un ansamblu organizat. Citești în el așa cum citești întregul în ochii unei ființe vii. În timp ce într-un fenomen izolat al naturii nu poți citi de-a dreptul legea, ci trebuie s-o cauți pe alte căi decît prin considerarea directă, aci pătrunderea afectiv-intelectuală te așază de-a dreptul în generalul fenomenului. — Nu fac oare și teoriile ipotetico-științifice așa? Dar ceva esențial deosebește integranta din științele omului de cea din științele naturii. La ultimele, generalul se constituie liber, și, în definitiv, este instituit, făcut, ca un sistem de axiome, pe cînd, în științele omului, generalul apare *cu* fenomenul singular cu tot, ca întîlnit în realitate.

Oricum ar fi — că integranta este caracteristică științelor omului, sau că ea se exercită și în cele ale naturii — metoda integrării nu poate lipsi dintr-o logică. În ce constă metoda? Procedeu ei principal ne pare a fi: *trecerea realului în posibil*. Precaritatea anterioară, realizanta, încerca să treacă posibilul în real, cu logica invenției. Acum în cadrul integrantei se trece, invers, realul în posibil. Realitatea individualului își pierde opacitatea în favoarea rostului, funcției lui, și astfel a formei înscrise în el. Vorba lui Schiller, cum că spre maturitate nu ne mai interesează teoriile, ci faptele — înțe-

leasă prin aceea că tocmai faptele te solicită acum să teoretizezi, în ele dezvăluindu-se mai bine generalul decât în teoria goală — poate fi aplicată aci. Când se maturizează, un individual își arată mai bine funcția, respectiv forma, el putînd fi trecut din spațiul real în spațiul unde formele subzistă în chip firesc: cel al posibilului. Individualul se cufundă în posibilul generalului. Dar, la rîndul său, ce este posibilul?

Se spune obișnuit că el este o simplă modalitate logică, alături de necesar, contingent, imposibil, real. Dar posibilul ne apare ca fiind în însăși natura logicului. Este chiar atît de mult în natura logicului, încît, față de metafizic care se raportează la lumea ființei, logicul o exprimă pe cea a putinței. Prin posibil se înțelege, într-adevăr, trei lucruri:

- 1) este posibil *ceea ce este real* (soarele are putința să lumineze, de vreme ce luminează efectiv);
- 2) este posibil *ceea ce va fi real* (virtualul);
- 3) este posibil *ceea ce nu este și nu va fi real*.

Cu un asemenea tablou, dispar, poate, greutatea obișnuite ale ideii de posibil în legătură cu contradictoriul ei. Cui se opune posibilul? Necesarului? Imposibilului? Realului? Dar posibilul nu se opune nici unui termen logic (necesarului i se opune contingentul, imposibilului probabilul, realului idealul) și cel mai puțin se opune realului. El *învăluie* realul, definindu-se, în parte, prin el, în parte, prin ceea ce nu este încă el, în parte, prin ce nu va fi niciodată. Iar prin posibil, generalul nu se opune realului individual, ci *învăluie* dinăuntru și din afară individualul.

Integranta va fi dezvăluirea generalului din individual și din jurul lui, dezvăluirea mediului intern și extern, în care individualul se scaldă. Dacă integranta ridică pînă la urmă la forme, în speță la forme logice, procesul ei nu este de a „scoate” forma din real, ci de a duce realul la formă, prin posibil. Căci forma, înainte de a însemna ceea ce revine în comun mai multora, înseamnă desăvîrșirea unui *singur* lucru.

Ca metodă logică alături de inducție, deducție și invenție, ca și de cele ce vor urma (arta calculului simbolic și logica sistemului), arta integrării se exercită peste tot în cîmpul culturii, dîndu-i formele (teoriile, încadrările, categoriile), spre a se întoarce singură asupra ei și a da formele logice. Logica ea însăși se face cu „metode logice”. Toate metodele contribuie la formalizarea logicului și sînt în definitiv expresia ei. Dar integranta, cu procedeul trecerii realului în posibil, dă reflexiunea logică în puritatea ei. Formele ce vor izvorî

din această reflexiune vor fi deopotrivă în real, în posibilitatea de real, ca și în posibilitatea pură, așadar în acel posibil imposibil de care vorbeau medievalii.

La capătul de sus al ierarhiei științelor, cum va trebui să stea, logica ar urma să fie prinsă în toate și desprinsă de toate. Ispita gîndului, prin integrarea lucrurilor, este să ajungă la dezintegrarea lor — în simboluri, legi, structuri, scheme. Logica însă, știința formelor, ne-ar putea învăța să nu mai dezintegram lumea prin forme.

Arta simbolizării

Nu încape îndoială că e admirabilă lucrarea de cultură în care s-a angajat timpul nostru, cu arta simbolizării. Că formalismele ce s-au instituit astfel și continuă să se instituie izvorăsc numai dintr-o precaritate logică (dar una conștient asumată), așadar că ele, sau reflexiunea asupra lor, *nu* pot acoperi logica însăși, ne vom vedea siliți s-o spunem, în cele din urmă. Dar formalismele acestea au venit să arate extraordinara libertate a posibilului în fața realului, pe de o parte, și, pe de alta, virtutea creatoare a formelor în universul culturii. Când a ajuns la forme și la rigoarea înlănțuirii lor, gândirea a fost atât de satisfăcută, încât a tins să rămână la ele. Era un refuz al lumii? Dimpotrivă, putea fi o încercare de re-interpretare a ei.

Într-adevăr, după viziunea europeană — și numai potrivit ei după câte ni se pare — exercițiul formal poate deveni realitate; iar pe plan de cultură se petrece un lucru asemănător, exercițiul formal devine operă. Felul cum un formalism devine realitate ni-l arată oricând știința, cu exemple izbitoare din trecut, cum ar fi cel al simbolismului chimiei organice, apoi cel de astăzi al geneticii, sau atî-

tea alte formalisme fizicale ce scapă înțelegerii noastre curente. Dar la fel de izbitoare ar trebui să fie exemplele din cultura *umanistă*, în cazul cărora exercițiul formal devine o adevărată operă. Platon nu face decât un exercițiu formal cu dialogul *Parmenide*, înfățișând jocul situațiilor posibile ale Unului și Multiplului; iar de aci se naște o operă care înfruntă veacurile, nu numai cu straniețatea, dar și cu implicațiile ei speculative. Când compune *Kunst der Fuge*, Bach face un exercițiu formal ca și în *Ofranda muzicală* sau în alte lucrări, dar ele sînt totodată cuceritoare opere. La rîndul său, Brîncuși se supune mai mult decât oricine exercițiului formal, reluîndu-și temele și consimțind repetiției, ba chiar întruchipînd-o ca repetiție de elemente, în Coloana sa, în care s-a putut citi un cifru matematic. Exercițiul însă devenea operă.

Poate că, în lumina formalismului de astăzi, unele mari creații literare închid de asemenea în substanța lor un exercițiu; sau, dacă la ele intenția artistică domină, ridicarea exercițiului pur, lipsit de orice intenție artistică, la operă de artă răzbate uneori pînă și în imediatul vieții și al societății. Lorelei nu face mai mult decât să se pieptene; dar gestul firesc devine expresie de artă, ca și exercițiul unei gimnaste, ca motivul reluat al unei țesături, sau ca funcționalul în artele minore, în grafică, în arhitectură. Turnul Eiffel a fost un simplu exercițiu, formal materializat; acum a devenit altceva.

Dar formalismele se trag îndărăt din tot ce este realitate și operă, ele înțelegînd să rămînă *metodă*, și anume una care nu duce necesar la nici un rezultat; o adevărată metodă pură printre metode. Dacă au putut favoriza descifrarea unor aspecte sau chiar domenii de realitate, dacă au putut conduce, în cultură, la opere și expresii de artă, dacă astăzi pot servi mașinilor electronice și, cu ele, probabil unei noi civilizații tehnice, toate acestea s-au întîmplat dincolo de orizontul lor de început. La început, a fost arta simbolizării ca simplă stenogramă, apoi ca un superior mijloc de calcul, apoi ca o liberă descriere de structuri, în fine ca o controlată și sigură metodă a posibilului. Arta simbolizării nu-și propune, ca metoda inducției, să ridice la lege, nici ca deducția să obțină alte legi sau individualul supus legii; nu caută, ca arta invenției, noi determinații în real, nici ca arta integrării, să cufunde individualul în posibilul generalului. Arta simbolizării se instalează în generalul cel mai pur, în semnul care nu semnifică nimic, și îi caută, cu operații pure și ele pentru că sînt liber instituite, modulațiile.

Generalul cel mai pur este, într-un anumit sens, litera. E caracteristic pentru arta simbolizării faptul că nu alege pentru exercițiul ei „simboluri” (care s-ar referi totuși la ceva, sau ar fi simboluri

a ceva), ci semne, iar dintre semne alege de preferință litera. Această din urmă reprezintă ultimul semn cu sens de semn, dar fără semnificație. Este ultima spusă (ex-pusă) care nu spune, nu expune nimic. Orice alt semn riscă să fie o indicație sau măcar o sugestie de indicație: numărul e număr, un punct este totuși un punct, semnul unui operator este al unui operator, o schemă este o schemă. Pe de altă parte, dacă s-ar alege un semn cu desăvârșire convențional, caracterul lui arbitrar l-ar face impropriu, prin singularitatea lui, să exprime tocmai generalul. Oricât ar fi și alfabetul de convențional la origine, el nu numai că s-a înscris ca „natural” în conștiința de cultură a celui ce gîndește, dar ține de la început de o convenție cu sens de semn, prin trimiterea literei la sunet sau la imagine mentală, de pildă; ca atare ține de logos-vorbire sau logos-gîndire, acesta din urmă mediu al oricărei generalități.

Există literă și spirit, s-a spus, iar generalitatea pură este a literei, ca ultima legătură dezlegată. S-a arătat despre ființă că este conceptul cel mai general și că, de aceea, a putut da pe „este” drept còpulă, care oferă mijlocul de legătură cel mai lax. Dar litera este liberă ontologic, e liberă semantic și liberă logic — dacă ne gîndim la obîrșia ei senzorială în vorbire și în transcrierea vorbirii — stînd la dispoziție pentru generalitatea goală. Că lumea, viața, logosul rostit și scris se fac din „litere” și ca atare sub un limbaj sînt lucruri care interesează pe demiurgul dintr-un plan ori altul și pe interpretul lui. Pe logician îl interesează numai — la un moment dat al exercițiului său cel puțin, anume cînd se restrînge la general — litera nu spiritul, semnul nu limbajul, întocmai ca pe matematician (o spune marele Hilbert), a cărui tehnică o împrumută o clipă.

Retragerea în general, cu explorarea determinațiilor posibile și a delimitațiilor acestuia, dar cu refuzul constant al individualului, a luat în tabloul nostru numele de „delimitantă”, ca o a cincea precaritate logică sortită să ducă la o *metodă* a logicii. Arta simbolizării este o astfel de metodă, prin delimitantă. Ea este într-adevăr logică, în măsura în care invocă termeni strict logici, ca generalul și determinațiile lui în posibil; și este o metodă, de vreme ce, în lipsa individualului, adică în precaritate logică fiind, ea trebuie să-și prescrie singură căile. Cu ea se vede mai lămurit pentru ce metodologia nu apare decît sub precarități, așa cum se întîmplă și cu problema metodelor în istoria culturii. Metode noi caută — cum fac un Bacon și Descartes — doar cei care, sustrăgîndu-se oricărei autorități, fie și cea a intuiției intelectuale, au lăsat rațiunea singură în fața obiectului ei. La fel stă acum rațiunea singură în fața generalului, la

care n-a trimis nici un individual și care nu trimite îndărăt la nici unul.

Ce poate face generalul singur, rămas doar cu modulațiile lui posibile? Dacă nu poate da logica însăși, oferă cel puțin varietatea formelor și înlănțuirilor formale în posibil. Este semnificativ pentru metodă în general că nu are de obicei sistem (numai la Hegel s-a putut pune problema acoperirii sau nu dintre metodă și sistem), că nu are astfel un domeniu de aplicare determinat, nici măsură determinată, îngăduind aplicații și o inventivitate necontrolată. Nimeni nu știe astăzi la ce va putea duce calculul simbolic, așa cum „metoda” matematică îngăduie orice noi geometrii și analize. Dacă însă o asemenea creativitate reprezintă, în fond, miracolul culturii, nu este mai puțin adevărat că logica nu a fost concepută de gândire ca liberă să conducă la oricâte alte logici (cum spunea totuși Carnap) și că, dacă ar conduce acolo, cu generalul ei gol și modulațiile lui posibile, ca în formalism, s-ar vedea cuprinsă de beția bahică a culturii, în loc să fie actul de luciditate în sînul acesteia. Se ivesc numai formalisme variate, din așezarea aceasta, *nicidecum logici diferite*.

Dar formalismele goale, oricît de variate, sînt inerte. Formalismele *culturii*, ca și cele din imediatul vieții și al societății (pasul trecut în dans) deveneau prin ele însele opere sau momente de artă. La rîndul lor formalismele *realului* pot fi văzute în act, atunci cînd sînt descifrate. În schimb, formalismele „logice” sînt inerte; pentru ele trebuie introduși operatori și reguli de formare a teoremelor adevărate. Ca și primele două totuși ele sînt delimitări ale unei situații generale de început, respectiv sînt asocieri, combinări, instructurări de elemente, în cazul lor cel mai adesea de „litere” cu sens de semn, sau ceva de ordinul lor. În generalul pe care-l reprezintă elementele originare se produc astfel delimitări. Nu limitezi și delimitezi limitatul, așadar individualul, ci aduci delimitări în masa amorfă a generalului. Spre deosebire însă de definiție, care fixează, delimitația este fluidă. Aceasta din urmă este viața generalului, în timp ce definiția ar fi epitaful lui. Generalul nu apare astfel în actualitate masiv, sub o singură definiție, nici sub definiții succesive; el este făcut să iasă din inerție și să treacă din delimitație în delimitație, desfășurîndu-se în universul său, totuși închis.

Dar, iarăși, există o deosebire între delimitațiile generalului „real” și ale celui formal. Un general real anumit, de pildă timpul luat ca entitate generală, capătă delimitațiile pe care conștiința de cultură a omului le contemplă și cunoaște, cînd nu le introduce chiar ea: timpul are un „acum” ca prezent curgător, are un trecut în continuă sedimentare și creștere, are un viitor în continuă surpare

și totuși fără descreștere; poate fi timp cosmic, timp solar sau se-l-nar, timp istoric sau psihologic. Delimitațiile generalului real sînt modalități reale și ele. În schimb, delimitațiile generalului formal sînt *construcții*.

Așa fiind însă, formalismul gol, care oferă numai delimitații construite, este cel care redresează delimitațiile generalului real, trecîndu-le din descriptiv în constructiv. În lumea delimitantei, care este universul culturii (căci toată cultura ar putea fi privită ca o delimitare continuă de sensuri generale, cînd alteori nu e privită ca întîlnirea generalului cu individualul), formalismul gol dă nu numai vigoare, ci și consistență altor generaluri, el fiind cu adevărat cimentul culturii. Cînd nu a încercat să devină, ca în excesul de astăzi, o deplină logică, el a luat orice alte înfățișări: metrică și prozodie în arta poetică, sau alteori retorică în Antichitate, studiul perspectivei în Renaștere, secțiunea de aur mai tîrziu și pitagoreism întotdeauna, ca formalism al numărului în arte și științe, pînă la vi-ziunea realității „cristaline“ a scientismului de astăzi, potrivit unor istorici ai științelor.

Arta simbolizării s-a vroit mai pură decît toate cele amintite. Generalul ei nu este nici sonoritatea, în care să apară ritmuri și accente, ca în metrică și prozodie, nu este nici forma geometrică, nici numărul. Este nedeterminarea totală, întocmai ființei de la începutul *Logicii* lui Hegel, sau întocmai haosului de omogenitate (nu a celui de-al doilea haos, de eterogeneitate); adică este starea entropică originară din orice domeniu. În sînul acestui general, atît fără conținut cît și fără formă, perfect amorf deci, formalismul instituie, cu termenii, axiomele și operatorii lui, tocmai *forme*. Delimitările lui nu sînt „deformări“ ale unor forme dinainte date, nici punerea unora în fluiditate (așa cum concepea Schelling timpul drept un *fliessender Raum*), ci sînt ele însele — și abia ele — forme.

În ansamblul său, sau cu fiecare exercițiu formal pus în joc, formalismul instituie așadar un *mediu organizat*. Dar el reprezintă un mediu extern, care nu se distribuie în medii interne, ca în metoda concepută mai sus în locul simplei deducții, nici vreun mediu extern care să fie preluat într-unul intern, ca în metoda concepută în locul inducției. La delimitantă lipsește — prin respingerea acestuia deliberată, ca în matematici — tocmai individualul, și cu el orice mediu intern. Formalismele oferă medii externe *libere*.

La asemenea construcții libere a recurs, în cultura europeană, creația artistică din veacul nostru, de pildă o dată cu suprarealismul. Soarta acestuia a fost de a rămîne o anticipație a supra-realității, care, de altfel, nu a întîrziat să se arate, în prelungirea revo-

luției tehnico-științifice. Se vor dovedi atunci formalismele o metodă trecătoare, așa cum, în sînul orientărilor artistice, a fost trecător suprarealismul? Dar logica face treabă mai durabilă decît arta. Cînd a ajuns — fie și sub o formație logică precară — la lumile *posibile* ale formelor, ea întîrzie acolo, oricîte cifruri *reale*, organizate formal, ar ieși la iveală. Pentru că tocmai metoda formalismelor va fi pregătit, cu mediile ei externe, să se vadă mediile interne din realitățile individuale opace. Vor rămîne astfel formalismele posibilului, ca învăluind pe cele ale realului. Numai că acestea, la rîndul lor, vor reaminti statornic că, într-o logică deplină, înțelesul formei nu mai este de a face abstracție *de lucruri*, ci *din* ele. În termeni de școală, aceasta înseamnă: logica nu va putea rămîne formalistă, va trebui să redevină formală.

Sistem și închidere

În căutarea logicii formale, am întâlnit *metodele* logicii: inducția, deducția, invenția, integrația, formalismul și, acum, cu procedeul sau tehnica sistemului, *aplicația*. Cele șase formații logice precare, ivite prin cuplarea a cîte doi termeni, în locul înstructurării tuturor trei, fac necesare aceste șase metode logice. Nici gîndirea, nici realul nu ar trebui să procedeze „metodic“, dacă ar fi în bună ordine; ele ar proceda numai logic. Dar cum să procedezi logic dacă unul din termeni este în carență?

De pildă — pentru cazul ultimei precarități, cea a particularizantei, unde generalul este în carență și chiar nesocotit — cum să concentrezi *logic* determinațiile variate și libere ale lumii externe, în lumea internă a unei realități individuale, sau a unei făpturi artificiale (tehnice) cu caracter individual? Cum să prefaci, cu siguranță logică și nu cu aproximație metodică, întîmplările haotice ale mediului extern într-un mediu intern organizat? Trebuie o metodă. Toată creația tehnică poate fi privită ca un fel de ilustrare a particularizantei: creatorul tehnic nu invocă nici un sens general (în afara simplei rațiuni subiective a utilității), ci își propune ca din materia-

lele, procesele și energia exterioară, ca tot atâtea determinatii ce-i stau la dispoziție, să facă o împachetare și concentrație într-un mecanism care să dea un rezultat, un proces ori un produs anumit.

În sînul creativității tehnice însă disciplina ciberneticii poate ilustra cel mai bine exercițiul particularizantei, cu determinațiile libere (nelegate de nici un general) ale lumii exterioare, trecute, grație controlului și comenzii unui mecanism ori organism, în sistemul afirmării de sine a acestora. Ce aduce anume nou cibernetica față de tehnica obișnuită ni se pare că este *individualul*, mediul lui intern. Obiectele tehnicii nu aveau propriu-zis un caracter individual, căci nu posedă un mediu intern. Cibernetica creează realități individuale, întocmai organismelor, ce asimilează din afară ce le trebuie, se transformă și se mențin.

În timp ce arta simbolizării crea, sub carența individualului, în cazul precarității logice a delimitantei, un simplu mediu extern riguros structurat, arta sau tehnica sistemului pune în joc un simplu mediu intern bine centrat. Determinațiile nu mai sînt acum organizate, ca în formalism; organizat, în dinamismul său, este individualul. Iar cu una dintre metode, formalismul, se creau medii externe libere, în marginea sau deasupra realității; cu metoda reclamată de particularizantă, culminînd în cibernetică, se creează medii interne libere, ce pătrund în realitate, cu tehnica nouă, și vin să dubleze mediile interne *reale*, acționînd și ele cibernetice, în sistemele organice și în sistemul nervos.

A fost, într-adevăr, o surprinzătoare confirmare de principiu a ciberneticii să se constate că ea era de la început activă, în sistemele organice, în procesele fiziologice și în activitatea cerebrală; cibernetica punea în valoare, pentru mașini, procesele de control și comandă care se petrec în organismele vii, iar Norbert Wiener putea să intituleze prima sa lucrare: *Cibernetica sau controlul și comunicarea la animale și mașini*. Dar controlul și comanda nu sînt active numai la animale și mașini, ci și în zonele superioare. O dată cu animalitatea omului, în toată viața lui sufletească, ba și în cea spirituală, procesele cibernetice sînt cele care țin în ordine subsistemele și microsistemele. Un gest sau un demers, pe care le faci, pot să fie inadecvate situației, sau pot conduce la înregistrarea unor informații care să arate inadecvația, iar atunci, prin retroacțiune, sistemul de comandă corectează demersul, ca în orice proces cibernetice. Sau, pe plan spiritual: un gînd pe care-l argumentezi poate întîmpina obiecții de natură să informeze cu date noi subiectul logic; atunci e firesc ca acesta să corecteze gîndul și să comande producerea unor sensuri

și justificări adecvate. Orice dinamism organizat lăuntric sau tot ce se desfășoară sub controlul unui mediu intern este cibernetic.

Atunci, cu universală ei răspîndire în lumea spiritului, a sufletului, a organismelor și, acum, a mecanismelor, cibernetica riscă să nu mai fie o știință distinctă — fie și interdisciplinară — cum apărea la început. Dar este cu siguranță o *metodă*. Universală răspîndire a metodei cibernetice în tot ce este ființă vie, ca și posibilitatea ei de aplicare la organisme, exprimă pe plan logic răspîndirea particularizantei. În fapt, toate precaritățile logice sînt peste tot, iar ele vor fi active chiar în formațiile logice saturate: va exista un „silogism” al inducției, unul al deducției, al invenției, al integrației, al formalismelor și unul al aplicației. S-a spus despre inducție că nu este fără deducție; dar ni se pare că ele amîndouă nu sînt nici fără invenție, integrație, formalism și aplicație; că, așadar, toate cele șase metode, decurgînd necesar din cele șase tipuri de rostire (de punere în rost) fundamentale, trebuie să activeze laolaltă. Dacă numai în cazul ultimelor două precarități s-a ajuns la adevărate științe, sau mai degrabă sub-științe, cu arta simbolizării și cibernetica, aceasta nu înseamnă că primele au, ca metode, virtuți științifice sub nivelul celorlalte și că nu vor putea duce și ele cîndva la sub-științe specifice. Rămîne însă asigurat că toate se ivesc cu un caracter precumpănitor *metodic* și că ele, o dată cu precaritățile de care țin, sînt solidare, chiar atunci cînd precumpănirea uneia din ele pare să dea caracter autonom metodei respective.

În ea însăși, desprinsă de împletirea cu celelalte, metoda logică pe care o ilustrează cibernetica duce, pînă la un surprinzător de reușit exces, caracterul particularizantei de-a se lipsi de general. Străin de orice asistență din afară, sistemul cibernetic trebuie să-și creeze dinăuntru nu numai resursele de menținere homeostatică, în mijlocul unui mediu indiferent prin caracterul lui nedeterminat, dar și resursele pentru o eventuală dezvoltare proprie. La început, sistemele cibernetice au părut că nu operează decît potrivit cu ceea ce li s-a prescris de către programator. Cum puteau obține mai mult, de vreme ce nu beneficiau de bogăția generalului, sub investirea căruia să acționeze? Dar tocmai lipsa generalului, ca și a mediului exterior favorabil organizat, conferea tărie mediului interior, care investea singur sistemul. Dacă se poate face o comparație, s-a întîmplat cu aceste sisteme închise, lipsite de asistența generalului, ceva asemănător cu tăria pe plan moral a insului sau a conștiinței individuale, ce refuză orice sensuri generale și își dezvoltă în consecință principii proprii de comportare, „demnitatea personală”, o dată cu capacitatea sporită de a se afirma pe propriul lor cont. (Nu este o

întîmplare faptul că invenția ciberneticii a fost posibilă în lumea anglo-saxonă, unde individualismul a creat exemplare umane de maximă energie, ca și de o plinătate suficientă sieși.)

Cu un asemenea spor, pe care-l aduce sistemului închis replierea sa asupra-și — în opoziție cu destinderea organismului sau mecanismului purtate de un sens general —, cibernetica a dat ființă unor fapte mecanice care încep să aibă ceva hotărîtor din natura fapturilor organice, însușindu-și în particular tehnica, neașteptată în cazul lor, a învățării. Apariția mașinilor care învață a putut trezi îngrijorări omului contemporan și chiar creatorilor lor; dar, dincolo de îngrijorări, este un fapt că s-a ajuns la o lume posibilă de sisteme individuale autonome, unde, cu adevărat, individualul singur dă măsura tăriei sale posibile. La scara mașinilor, s-a refăcut astfel un fel de univers al monadelor, așa cum concepea realitatea un Leibniz, pe care cibernetica de astăzi îl și invocă drept precursorul ideal. Numai că Leibniz vorbea, în cazul monadelor, despre o „armonie” prestabilită a lor, ceea ce readucea dintr-o dată ecoul generalului și scotea fiecare monadă din simplitatea închiderii ei.

În sistemele închise de astăzi, fără nici o armonie prestabilită, simplitatea rămîne suverană, reclamînd pentru sine capacitatea de a se ridica la alt nivel, chiar la cel al activității cerebrale. Aceasta făcea pe un contemporan să spună: „Orice aspect al gîndirii poate fi privit ca o descriere la nivel înalt a unui sistem care, la nivel coborît, este guvernat de reguli simple”. Și, într-adevăr, simplitatea procedeelelor pare deconcertantă, în această primă generație de sisteme cibernetice.

În primul rînd, este simplitatea *concepției*, care nu este alta decît vechiul mecanicism, reînviat; cu oricîte mijloace și tehnici noi ar fi înzestrat, mecanicismul s-ar putea să-și arate limitele și de astă dată. În al doilea rînd, stă simplitatea *procedeului operator*: adunarea. Sistemul cibernetic, solidar cu cel al logicii matematice, reușește să ridice operația cea mai modestă a gîndirii și a realului (cu asocierile lui prin simplă juxtapunere) la rangul de operație-cheie, dezvăluind astfel, chiar pînă la compromitere, o bună parte din „miracolul” matematic, care și el ar ține, în aceste cazuri, de frusta adunare. Reușita operațiilor se datorează, în cazul ciberneticii, vitezei lor de efectuare prin mijloacele ciberneticii, astfel încît gîndirea pare îndreptățită să se întrebe dacă totuși caracterul comun și oarecum primitiv al adunării nu va sfîrși prin a pune și el limite metodei și procedeelelor ciberneticii, ca și perspectivelor deschise de aceasta. În al treilea rînd, în sfîrșit, la fel de sumară pare, o dată cu concepția de ansamblu și cu operația de fapt, *tehnica de lucru*: infor-

matica folosită. „Informația” își pierde de rîndul acesta orice sens de cunoaștere, în favoarea unui sens de orientare, cu menținerea în echilibru a sistemului. Cantitatea de informație, ni se spune, este mai mare atunci cînd au fost înlăturate mai multe nedeterminări. Sistemul nu află și nu „știe” mai mult (în lipsa generalului care să confere un sens de cunoaștere), ci se informează, sau mai degrabă este un chip pasiv informat, numai pentru sine și sub rezerva de a se orienta sigur în haosul nedeterminării exterioare. Cu astfel de informații non-epistemice, necesare doar pentru scopul bunei comportări, este o întrebare dacă pînă și pragul de jos al activității cerebrale va putea fi atins și dacă sistemele cibernetice vor dubla ori, eventual, primejdui vreodată pe om mai mult decît în ființa sa elementară. Dar sîntem efectiv la prima generație de sisteme cibernetice, și chiar independent de reușita eventuală a unei a doua generații (cu o concepție, cu operații și cu tehnici de lucru mai complexe) noutatea veacului nostru nu și-a atins încă pragurile.

Dincolo de procedeele puse în joc, metoda *logică* a sistemelor cibernetice închise ne pare a fi răspunsul compensator față de carența — aci chiar lipsa — generalului. Ce se întîmplă, în acest caz, cu o formație logică? Așa cum în formația logică precedentă, ce ducea la formalism, determinațiile erau potențate, trimise fiind pînă la alcătuirea unui mediu extern bine structurat, acum *individualul* este cel care se ridică la altă potență. Individualul fără de general trage spre sine, din cuprinsul determinațiilor aleatorii, care-i stau în față, acele determinații care îl pot confirma ca individual. Din formația logică n-a rămas decît *un* termen. Este un mediu intern închis, cu adevărat „fără ferestre”, cum vroia Leibniz pentru monadă, dar un mediu intern care vine să arate, cu mecanismele ce simulează atît de bine procesul cibernetic din organisme, tăria realului în versiunea lui individuală.

Formalismele arătau tăria *posibilului*, în fața realului individual. Acum, cu metoda sistemelor închise, iese la iveală tăria *realului individual* în fața posibilului determinațiilor și al generalului. Metodele logice din urmă, arta simbolizării și tehnica sistemului, puse amîndouă într-o specială lumină de cultura științifică a veacului, au avut meritul să scoată cultura din simpla contemplație și descriere a generalurilor leneșe, aducînd, pe de o parte, determinații activate de calcul și, pe de alta, individualuri activate de dinamismul sistemelor închise. Individualul de acum, cel cibernetic, nu mai are slăbiciunea celui statistic; determinațiile puse în joc de formalisme nu mai au caracter aleatoriu. Atît unul cît și celelalte sînt pregătite spre a deveni „logice”.

Posibilul determinațiilor și realul individualului s-au ridicat astfel împotriva inerției generalului. Dacă însă generalul rămîne totuși termenul care poartă cu sine *necesitatea*, atunci s-ar putea spune că abia *posibilul* formalismelor și realul individualului ciberneticii, așadar abia ultimele două metode logice — invocate, cîteodată, una drept logica însăși, alta drept „știință universală” — pregătesc terenul pentru o altă logică, una în care modalitățile logice ale posibilului, realului și necesarului să reprezinte de la început un aspect solidar cu logica formală.

*

Cu aceste șase capitole de „metodologie” încheiem regîndirea logicii, precumpănitor clasice, din perspectiva logicii lui Hermes. Partea a II-a va încerca să conceapă, din aceeași perspectivă, logica însăși, așadar o disciplină care nu există încă, după unii.

PARTEA A II-A

TEORIA MULTIMILOR SECUNDE ȘI TEORIA SYNALETHISMULUI

Teoria mulțimilor secunde

Cine construiește o casă își alege materialul potrivit. Vom spune că pentru o logică a științelor omului, dacă nu și pentru una a științelor naturii, teoria mulțimilor *nu* oferă materialul potrivit.

Există mulțimi de primă instanță și mulțimi de a doua instanță. Mulțimea fulgilor de pădăie purtați prin aer este una; mulțimea fulgilor de pădăie care fecundează este alta, secundă. Mulțimea întâmplărilor dintr-un ceas al istoriei este și ea una; cea a întâmplărilor cu caracter efectiv istoric este alta. Mulțimea proceselor oarecare din sînul realității și gîndirii este alta decît cea a proceselor „logice” de realitate și gîndire.

Ceea ce caracterizează o mulțime de primă instanță este faptul că rămîne pînă la capăt în starea ei de mulțime, ca o simplă colecție de elemente, ce rămîn și ele în starea lor de elemente. Un șirag de mărgelile rămîne șirag, după cum, într-o grămadă de pietricele, acestea rămîn pietricele. Nici o fuziune sau întrepătrundere a elementelor nu are loc, iar dacă elementele nu se asociază nici măcar exterior, ca simple cărămizi, în structuri anumite, mulțimea lor rămîne să fie un rebut al realului, întocmai mulțimii fulgilor de pădăie ce nu fecundează.

De un asemenea rebut, totuși, s-a apropiat gîndirea matematică modernă, atunci cînd a alcătuit teoria mulțimilor. Nu a interesat-o natura mulțimii, ci doar faptul ei. S-a spus despre teoria mulțimilor că este „piatra fundamentală a întregului edificiu al matematicilor moderne“. Dacă este așa pentru matematici, unde elementele mulțimii sînt indiferente, clasică teorie a mulțimilor nu poate sta la baza altor științe, unde peste tot mulțimile sînt de a doua instanță. Pe acestea din urmă le caracterizează faptul că, în cazul lor, mulțimea nu rămîne simplă colecție, după cum elementul iese din rigiditatea lui de element distinct. Există mulțimi de primă instanță, ca ansamblu al elementelor definite printr-o aceeași sumară proprietate (mulțimea celibatarilor, a numerelor prime pînă la o sută, cronică evenimentelor unei epoci) și există mulțimi secundă, ca ansamblu al elementelor care sfîrșesc prin a defini *ele* proprietați. Se poate petrece, în mulțimi, mai mult decît o compunere exterioară sau chiar o înstructurare de elemente. Ele pot intra în raporturi mai intime, să le spunem: de compenetrație.

Astfel, în mulțimea manifestărilor de viață ale unei varietăți biologice se pot petrece compenetrații de așa fel, încît varietatea să devină o specie. Chiar și la un nivel mai coborît, diferite cîmpuri materiale par și ele a fi intrat în compenetrație, spre a da o substanță. În orice caz, la niveluri mai ridicate — în științele omului — așa se întîmplă: evenimentele ce se produc în comunitate se pot întrepătrunde spre a da realități și unități noi, iar întîmplările unei existențe umane individuale pot și ele da ori nu un sens de viață și un destin uman. Nu ar trebui concepută o altă teorie a mulțimilor, în loc de a solicita zadarnic, pentru asemenea mulțimi, pe cea veche?

Vom alege la început exemple tocmai din științele omului. Logica de școală dădea de preferință exemple din științele naturale, cu subsumarea exemplarelor la specie și a speciei la gen. Vom lua acum, drept paradigmă, chiar istoria ca știință (sau ca aspirînd să fie o știință), în sînul căreia subsumarea la legi nu se face după specii, nu este nici sigură, totuși este statornic căutată. Există așadar în istorie nenumărate manifestări colective și individuale, care pot fi înregistrate ca atare. Teoria obișnuită a mulțimilor ar fi datoare să rețină *toate* manifestările, așa cum face istoricul de cronici, memorialistul, sau așa cum considera necesar, pentru istorie, Goethe. Dar istoricul propriu-zis nu face așa. El constată că *nu toate* manifestările sfîrșesc prin a avea caracter istoric. În loc să rețină prima mulțime, cea a tuturor evenimentelor, fără discriminare, el reține pe a doua, a evenimentelor care se ridică la puterea istoriei. Așa, abia, încearcă el să obțină o știință.

Dar, cu oarecare surprindere, se poate vedea că la fel se obține câte o știință și în alte domenii. Economia politică, de pildă, este cu adevărat posibilă abia din clipa când se constată că unul sau altul dintre bunuri (pieile, aurul) devin valoare de schimb, adică se ridică la puterea întregului, echivalându-se cu oricare alt bun; căci nu toate bunurile devin valoare de schimb și monedă. La fel, în reproducerea speciei de pildă, nu toți spermatozoizii fecundază, iar cei care o fac interează pe biolog. În cercetarea științifică, nu orice experiență este concludentă, ci doar „experimentul” privilegiat. În sînul religiilor, nu toți cei chemați sînt aleși, așa cum pe plan logic, nu toate gîndurile și înlănțuirile interesează, ci acelea care poartă asupra unei cuplări a individualului cu generalul. Istoria, economia, biologia, cunoașterea științifică, religia, în definitiv toată cultura și pînă la urmă logica însăși se întreprind asupra unor cazuri de excepție, care sînt totuși *regula*. În risipa materiei, a vieții și rațiunii, se dovedește că minoritățile pot fi regula, majoritățile excepția. Iar mulțimea secundă este cea alcătuită din cazurile-regulă.

Atunci, o teorie a mulțimilor secunde poate avea tot atît sens cît cea a mulțimilor obișnuite. Dar prima este de la început deosebită, în două privințe: 1) mulțimea propriu-zisă nu este, în cazul ei, colecția elementelor, ci distribuirea în ele a unui întreg 2) pe baza întregului care se exprimă prin el, elementul nu rămîne stabil, ci este *dincolo de sine* tot timpul. Așa fiind, cercetarea formală, în teoria mulțimilor secunde, poate fi întreprinsă deopotrivă asupra mulțimilor finite, căci distribuirea întregului nu este necesar determinată, cît și asupra celor infinite, care creează atîtea probleme și riscuri de paradox teoriei obișnuite a mulțimilor. Limbile vorbite pe pămînt sînt finite (cîteva mii, putînd fi și altele), pe cînd monadele lui Leibniz sînt de privit ca infinite; dar raportul limbilor, ca părți, cu întregul pe care-l reflectă, anume cu logosul rostitor, este același cu raportul monadelor cu universul pe care-l reflectă. Problema teoriei mulțimilor secunde este atunci dublă; întîi, ce raporturi are partea cu întregul-mulțime; în al doilea rînd, ce raporturi au părțile mulțimii între ele.

RAPORTURILE PĂRȚII CU ÎNTREGUL, ÎN MULȚIMILE SECUNDE

Fată de teoria obișnuită a mulțimilor, în care partea „aparține” întregului, sau un element aparține mulțimii, după cum o submulțime „se include” în ea, acum elementul, ca și submulțimea poartă cu

ele întregul. (Aceasta și înseamnă „a înțelege” — cu acel demers de gândire socotit caracteristic pentru științele omului — anume: a vedea întregul în parte.) O limbă poartă cu ea întregul logosului, chiar dacă nu este limbă universală. Așa fiind, întregul se exprimă prin parte și *este* partea, pe cînd partea nu este întregul. Logosul se exprimă întreg în fiecare limbă, dar limba nu este logosul. Timpul, cu trecutul și viitorul său, este întreg în prezent, dar prezentul nu este timpul. Viața se exprimă deplin prin exemplarele ei, dar exemplarul individual, precum și specia sau genul, ca „submulțimi”, nu sînt viața. Destinul omului (ca și eul lui) este întreg în fiecare moment, dar momentul dat al existenței lui nu îi este destinul. De altfel, în cazul infinitudinii, întregul nici nu există liber și întruchipat ca *întreg* (doar la mulțimile finite există așa, de pildă înșiruirea numerelor prime pînă la sută, sau a evenimentelor istorice), el fiind doar lege și temei al părții. De aceea, nici în teoria obișnuită a mulțimilor n-ai avea dreptul să vorbești despre „mulțimi infinite”, cum ar fi șirul numerelor prime, căci în infinit nu există decît elemente și submulțimi, nu o mulțime încheiată, infinitul putîndu-se defini drept *acea mulțime ce este permanent o submulțime*. Iar aceasta oferă încă un exemplu al raporturilor dintre parte și întreg, în teoria mulțimilor secunde: infinitul poate fi în finit, dar finitul nu este infinitul.

Dacă partea mulțimilor secunde nu aparține pur și simplu întregului, ea nici nu este în funcție de el, numai. Trebuie să dăm neîncetat exemple spre a sublinia noutatea mulțimilor de tip secund. O rotiță într-un mecanism, ca un ceasornic, este firește în funcție de mecanismul întregului, dar ea însăși nu reflectă ceasornicul. Chiar la organisme, unde partea începe să intre în intimitate directă cu întregul, un organ nu reflectă întregul (doar despre celulele organismului s-a spus că i-ar purta întreg codul), el putînd fi în definitiv „transplantat”. În schimb, în mulțimile secunde, intimitatea părții cu întregul este de așa natură încît întregul poate deveni ca și dispărent, preluat fiind în propria sa distribuire, în sînul căreia fiecare parte capătă autonomie aparentă. Logosul nu se mai înfățișează ca logos universal în cîte o limbă devenită sistem închis de comunicare, la fel cum, în religiile din trecut, divinul nu mai era universal, ci se închidea în religia cîte unui popor ales. Dar în ciuda aparențelor, întregul stăruie în parte, așa cum „stăruie” în părți, adică își dă stări, trecînd de la o stare la alta. Dacă o stare tinde să devină autonomă, ea nu încetează prin aceasta să țină de „mulțimea” sub care s-a ivit, fiind numai — așa cum se întîmplă și în teoria obișnuită a mulțimilor — o mulțime cu un singur element. Nici un element nu

este el însuși, în mulțimile secunde, ci el este și mulțime; în loc de a este $\{a\}$, cum se notează simbolic. Mulțimea secundă ar putea fi definită, în fiecare plan, ca *mulțimea mulțimilor cu un singur element*, din acel plan. Numai pe această cale, eventual, s-ar putea face legătura între teoria mulțimilor secunde și cea consacrată, pe care am socotit-o a mulțimilor de primă instanță.

Dar, în felul acesta, apare mai limpede faptul că întregul este partea, fără ca partea să fie întregul. În cazul că ar fi necesar o scriere simbolică, s-ar putea închipui una de felul $A = / a$, unde semnul $=$ cu bară ar arăta că întregul A este egal cu partea a , adică se lasă purtat de ea, dar partea nu este egală cu întregul. Și la fel de bine s-ar putea răsturna semnul — fiind vorba de o egalitate unilaterală — în cazul că se începe cu partea, obținându-se $a / = A$. Atunci raportul dintre parte și întreg este, în teoria mulțimilor secunde, unul de *egalitate unilaterală*.

În definitiv, inegalitatea și unilaterialitatea, mai mult decât simpla egalitate, sînt proprii realului și proceselor lui (în orice caz, sînt de esența vieții, cum sînt de esența spiritului), iar egalitatea unilaterială ar fi prima expresie logic controlabilă, într-o lume unde cantitatea este cel mult una a „mai multului” sau „mai puținului”, cînd nu face cu totul loc calității și relației. În fapt, nimic nu mai poate aminti de cantitate, într-o egalitate unilaterială, iar dacă teoria mulțimilor secunde va avea sens pentru logică, atunci singură egalitatea unilaterială ar putea intra în joc, egalitatea simplă trebuind să fie abolită. Mai mult însă decât „egalitate”, semnul introdus tinde să exprime *identitatea unilaterială*; și mai degrabă decât „este identic cu”, ar trebui spus „devine identic cu” și, astfel, întregul „se identifică” prin parte.

În timp ce pentru raporturile dintre întreg și parte este valabilă identitatea unilaterială din perspectiva întregului, partea la rîndul ei își poate exprima unilaterialitatea față de întreg, la limită, prin *contradicția unilaterială*. În speță, în autonomia obținută, partea poate sfîrși prin a contrazice întregul, în timp ce întregul nu contrazice partea. O limbă, adîncită pînă la uitarea de celelalte în ea însăși (ca latina în trecut) intră în contradicție unilaterială cu logosul, care își creează alte limbi, după cum religia unui popor „ales” contrazice universalul religiei, fără a fi contrazis de el. Non-eul din viziunea lui Fichte contrazice eul, care în schimb nu-l contrazice, ci îl instituie permanent. Cu ideile lui Platon, cu aceste întreguri care învăluie și susțin realitățile individuale din cîte un plan, apare aceeași situație a contradicției unilaterale. Mulțimea ființelor raționale, care este deocamdată una cu un singur element,

omul de pe Terra, este contrazisă de acesta, în unicitatea lui provizorie, de vreme ce el instituie rațiunea sa umană drept Rațiune; dar aceasta nu-l poate contrazice pe el. Cu identitatea unilaterală și contradicția unilaterală, teoria mulțimilor secunde manifestă, de la început, deschiderea către alte principii logice.

Dar contradicția unilaterală este aci cazul-limită. În general contradicția reprezintă doar intimitatea *negativă* cu un lucru, în timp ce elementul unei mulțimi secunde are, în rest, o intimitate pozitivă cu aceasta. El nu aparține pur și simplu mulțimii; o concentrează, o condensează și focalizează ca mulțime; o închide în sine ca o monadă leibniziană — și poate cel mai instructiv exemplu de mulțime secundă ni-l va da *Monadologia*. Înțeles ca închidere a mulțimii, elementul se ridică la puterea ei, adică se redeschide prin ea. Luat ca atare însă, elementul unei mulțimi secunde este o „depotențare“ a ei și poate fi redat acum simbolic, nu ca un simplu a , ci drept o depotențare a întregului A , operație ce, contrară fiind ridicării la putere, ar avea exponentul scris la stînga: nA . Astfel omul este o depotențare a ființei raționale. Atît elementele mulțimilor secunde, cît și submulțimile ei se înfățișează ca depotențări. Ca submulțimi ale vieții, de pildă: presupusa ei „supă originară“, regnul vegetal, cel animal și cel uman, sînt tot atîtea niveluri de depotențare ale vieții; dar și un om anumit sau o insectă sînt depotențări ale vieții, cum sînt limbile ale logosului și exemplarele realității depotențări ale Ideii. Totul este: la ce putere ar trebui ridicat fiecare, spre a da întregul.

În limbaj matematic, s-ar putea spune că raporturile elementului (sau submulțimii) cu întregul conduc la un fel de anti-logaritm. Logaritmul se definea ca „puterea la care trebuie ridicată baza spre a da un număr“. De rîndul acesta, ar fi vorba de „puterea la care trebuie ridicat un număr spre a da baza“, aceeași. Matematic ar fi simplu: o ecuație exponențială obișnuită, sau un radical ce trebuie eliminat. Dar în lumea mulțimilor secunde nu sînt în joc simple numere sau mărimi omogene. Totuși problema rămîne: cum se reface baza din depotențarea ei? Ba s-ar putea să apară o problemă în plus: cum se face o bază *necunoscută* și totuși anumită din depotențările ei date? De pildă, cum putem ști ce trebuie numit rațiune avînd la dispoziție numai pe cea umană? Iar, în cazul acesta, teoria mulțimilor secunde ar putea da o sugestie pentru logica inducției, în sensul că nu te ridici la lege de la orice realitate particulară, ci numai realitățile înțelese ca mulțimi cu un singur element pot trimite la legea întregului depotențat din ele (altminteri inducția fiind statistică sau probabilitară).

Depotențări diferite ale întregului fiind, elementele sînt de fiecare dată altele, ca monadele lui Leibniz cu percepția lor: fiecare este în felul său o mulțime cu un singur element. În aparență, vor fi și ele închise, „fără ferestre“. Dar doar din perspectiva metafizică erau așa monadele. Dacă le-ar fi înfățișat și din perspectiva logicii, sau mai degrabă a unei teorii a mulțimilor, Leibniz ar fi admis că au totuși raporturi între ele.

Toate sfîrşesc la concept în mulţimile secunde

RAPORTURILE DINTRE PĂRȚI, ÎN MULȚIMILE SECUNDE

Ne aflăm în fața unor mulțimi deosebite, cu elemente deosebite. Mulțimea cu un singur element nu are totuși un statut deosebit în matematici și nu este analizată în ea însăși; mai degrabă mulțimea vidă a reținut atenția ca o noutate. Dar cu mulțimea vidă și cu vidul se poate face orice. Tocmai cea dintîi, mulțimea cu un singur element, este surprinzătoare, reprezentînd una din cele mai extraordinare teme speculative peste care au căzut matematicile și peste care au trecut cu nepăsarea lor speculativă. Noutatea de a fi un „Un multiplu“ este de așa natură, încît ar putea reprezenta porțița de ieșire din regatul matematicilor. Aci se opresc ele, la obiecte de gîndire ce nu mai au în ele cantitate sigură, nici structură stabilă. În orice caz, *nu* cu mijloace matematice obișnuite ne pare a putea fi pusă în lumină tensiunea din mulțimea cu un singur element și devenirea ei rațională. Mai degrabă cu mijloacele speculative ale unui Fichte, care se considera pe sine un Euclid al filozofiei.

Iată, de pildă, cum ajunge Fichte la acest Unu multiplu speculativ de excepție, care este eul. În lucrarea sa pentru studenți, *Bazele doctrinei științei* din 1784, revăzută în 1802 (ed. Medicus,

vol. I, p. 12 și urm.) el își începe sistemul cu propoziția necontestată $A = A$, ceea ce înseamnă „A este A”. Dar aceasta, precizează Fichte, nu e totuna cu *A este*. Ci: *dacă* A este, atunci el este A. Nu ne interesează conținutul. Abia legătura dintre acest „dacă” și „atunci” este necesară. Fichte o numește X și spune: X-ul acesta este instituit de o conștiință gânditoare, de un *eu*, căci eul este cel care judecă. În speță, el judecă după această legătură necesară ca după o lege pe care și-o dă singur. Dar X-ul este posibil doar prin raport la un A, iar de vreme ce primul este așezat în eu, înseamnă că și A este în eu.

Ambii A, adaugă Fichte, atît subiectul (protaza, *n.ed.*) „dacă A este” și predicatul (apodoza, *n.ed.*) „atunci este A”, fiind în eu, conduc la rezultatul: „Dacă A este pus în eu, atunci el este pus cu ade-vărat, sau atunci este”. Deci în eu există ceva care se pune ca același. Dar tocmai eul este cel care se pune ca același, X-ul devenind: „eu sînt eu”. Căci de îndată ce o asemenea conexiune necesară e pusă, înseamnă că este pus în primul rînd *eu sînt eu*. El este pus ca un fapt, respectiv ca un act real de gîndire.

Iar — și aci este marea noutate a lui Fichte — „eu sînt eu” este deosebit de „A este A”. Ultimul e pus doar condițional, pe cînd „eu sînt eu” este absolut, ca fiind identic cu X. Nu e valabil doar în formă, ci și în conținut. Deci „eu sînt eu” sau „eu sînt”, pur și simplu, precedă totul în conștiința empirică. El conduce la categoria realității și reprezintă astfel, pentru Fichte, începutul de la care se poate reface întreaga realitate.

Vom reține din argumentarea lui Fichte faptul că unitatea obținută este cea care, în realitate, face cu puțință ceea ce precedă. După argumentarea sa, A nu e mai mult decît A, trebuind să rămî-nă în ipotetic, pe cînd eul *este mai mult decît eu* și reprezintă, la nivelul acesta speculativ, o tipică mulțime cu un singur element, adică un Unu multiplu, din care teoria obișnuită a mulțimilor nu are nimic de făcut, pe cînd teoria mulțimilor secunde trebuie să știe a face totul. Să vedem atunci, părăsind exemplul lui Fichte, ce se întîmplă într-o mulțime cu un singur element, sau la ce duce tensiunea prin care s-a constituit ea.

Trebuie văzut, în primul rînd, ce se întîmplă cu *mulțimea*, în cazul celei cu un singur element. Ea se afirmă, conferind unui element proprietatea ei caracteristică, dar se infirmă ca mulțime, conferind-o unuia singur. Ar trebui să dispară ca mulțime, lăsînd să ființeze numai elementul-mulțime, cu tensiunea pe care i-a creat-o, de a fi și element și mulțime. Dar nu dispăre, ci reapare ca învestind cîte un alt element cu proprietatea ei, iarăși un exemplar unic. Mulțimea cu un singur element se confirmă acum ca atare și dă mulțimi (la plural) cu un singur element, firește în domeniul în care

proprietatea ei are curs. Ea este mulțime de *distribuire de sine*, nu de colecționare, ca atare intră și ea în condiția Unului multiplu, realizând multiplicitatea asupra ei, nu asupra elementelor ei.

Dar tensiunea ei se rezolvă numai în refacerea de sine și, astfel, în repetiție. Mulțimea cu un singur element trece în *mulțimi* cu un singur element, astfel încât numai mulțimea mulțimilor acestora va aduce o perspectivă nouă. Iar aceasta înseamnă că mulțimea cu un singur element s-a prefăcut întreagă într-un element al unei noi mulțimi, cea pe care am numit-o secundă. Ea are acum realitatea elementului, nu idealitatea ei de mulțime (în speță proprietatea în numele căreia se organizează o mulțime) și va avea tărie de element.

De aceea, trebuie văzut, în al doilea rînd, ce se întîmplă nu numai cu elementul ci și cu elementele, la mulțimea cu un singur element. Elementul este permanent dincolo de sine, ca și cum ar fi căzut dintr-o ordine; e singular și totuși deschis spre multiplicitate. Este o închidere, dar una ce se deschide. El se confirmă ca element, avînd proprietatea mulțimii, dar spre deosebire de mulțime, care se infirma prin el ca mulțime, elementul se potențează ca element, sau tinde să iasă din depotențarea sa. Pentru că este o unitate distinctă și un subiect, el nu se poate distribui, ca mulțimea, care este o proprietate și un predicat; deci nu se multiplică. În schimb se *diversifică*, cu tendința de a face din diversitatea sa echivalentul pluralității, care lipsește în mulțimea cu un singur element. Sau: întregul trimite la parte, dar partea întoarce la întreg (elementul la mulțime), care trimite la altă imagine a sa în a , să spunem a_1 , și la încă una, ca în desfășurarea undelor. Raportul dintre parte și întreg este cel de trecere a părții, acum, dintr-o stare la alta întru întreg, e un raport de „stăruire”, și de astă dată. Vom spune că raportul este unul de devenire logică întru ființa întregului. Termenul individual devine mulțime (ca mulțimea momentelor eului, ca prezenturile pentru timp, ca mulțimea manifestărilor cu caracter istoric), respectiv mulțime cu un singur element, $\{a\}$, trecînd în idealitatea unificării propriului său divers. Întreaga diversificare a elementului se va produce ca o răspîndire, pornind de la o tensiune și vibrație originară.

Apetițiunea elementului (termenul de „apetițiune” este al lui Leibniz, pentru acțiunea principiului intern al monadei) este de a reda, prin diversitatea manifestată, o multiplicitate care-i este refuzată. Dar poate oare un singur element (ca eul pur instituit de Fichte) să reprezinte universul mulțimii sale? Poate un singur om reprezenta omenescul deplin, o singură realitate vie, viața, și o singură formă de rațiune, cea umană, raționalitatea deplină?

Elementul, a cărui apetițiune de reprezentativitate îl trimite la o formă de idealitate (așa cum, invers, mulțimea sa trecea, prin el, în realitate), devine o vibrație care intră în rezonanță cu alte vibrații, așa cum monadele trebuiau să aibă o formă de armonie, fie și prestabilită. Mulțimea cu un singur element sfârșește, cu adevărat, prin a fi ea însăși un element în mulțimea secundă.

Ce se întâmplă cu elementele mulțimii secunde intrate în rezonanță? În particular, ce se întâmplă cu monadele lui Leibniz — ele însele mulțimi cu un singur element — în universul lor monadologic, înțeles acum ca o mulțime secundă?

Într-adevăr, exemplul clasic pentru teoria mulțimilor secunde putea fi *Monadologia* lui Leibniz, unde fiecare monadă, reflectînd întreg universul, este cu adevărat o mulțime cu un singur element. E drept, *Monadologia* nu este gîndită riguros logic, ci, începînd cu articolul 29, trece în metafizic, vorbind mai mult despre o singură monadă, cea perfectă, de care monadele sînt nu numai create, dar și rînduite după o armonie prestabilită; iar în mulțimea monadelor nu există devenire globală, singura devenire fiind cea dinăuntru fiecărei monade, în despărțirea ei de celelalte. Dar litera și spiritul *Monadologiei* dezminț o asemenea inerție logică între monade. Dacă ar fi văzut cerul său înstelat de monade ca logician, nu ca un metafizician tradițional, Leibniz ar fi fost patronul altei logici decît cea care-l revendică astăzi; în orice caz ar fi deschis către o altă teorie a mulțimilor.

Căci monadele nu sînt unități ce rămîn distincte, ca pietricelele din calculul făcut posibil de teoria obișnuită a mulțimilor. De la început, ele intră în compunere și sînt chiar principiu de compunere. Articolul 1 al micului tratat definește monada: „O substanță simplă, care intră în tot ce e compus“. Așadar lumea nu este numai o reuniune sau colecție de monade — cum ar fi reuniunea sufletelor umane conștiente — ci este efectiv *compusă* din monade. În mulțimea monadelor s-au petrecut și se petrec statornic compuneri. Ce fel de compuneri? Și cu ce rezultat? Așa se întreabă o nouă teorie a mulțimilor, de vreme ce vechea teorie nu are nimic de spus în cazuri ca acesta, sub ethosul adunării simple, sub care s-a născut și dezvoltat ea.

Că monada este simplă, indivizibilă, indisolubilă, creată, dar nu pe căi naturale, ci prin „fulgurație“, anihilabilă, dar nu prin descompunere naturală, nealterabilă sau nemodificabilă din afară (articolele 2-7) — nu interesează teoria mulțimilor secunde decît prin caracterizarea părții-tot, a elementelor din mulțimile cu un singur element. Interesant este ce urmează după articolul 8: că deși simple, adică necompuse, monadele sînt totuși complexe, avînd calități

care aduc schimbarea în lucrurile alcătuite totuși din ele; că prin calitățile ei, o monadă e diferită de oricare alta, făcînd ca și lucrurile, în alcătuirea cărora intră, să fie diferite; că prefacerile din ea sînt continue și provin dintr-un principiu intern, principiu ce, specificîndu-se, dă varietatea monadei; că varietatea reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanța simplă, fiind multiplicitate de percepție, dar nu neapărat conștientă; că trecerea de la o percepție la alta reprezintă o *apetițiune*, cum se vede din însuși sufletul nostru, cu multiplicitatea lui de percepții; că percepția nu se poate explica mecanic, ci prin acțiune internă, care face din monadă un automat incorporeal, un fel de suflet lipsit de memorie, la o anumită treaptă, cum ar fi sufletul rămas nouă în somn greu sau leșin; că stările acestea perceptive se înlănțuie însă continuu, iar cînd luăm cunoștință de percepții, le presupunem pe cele inconștiente; în sfîrșit, că monadele nude rămîn, firește, fără de conștiință, dar cînd dau alcătuiuri mai complicate duc la memorie și deprindere, ca în lumea animală, iar în om duc la rațiune, care dă cunoașterea de noi înșine și pe Dumnezeu.

Cu această complexitate și activitate a lor, monadele „fac” lumea. De la articolul 29, după ce este înfățișată în natura ei rațiunea, care duce la cunoașterea monadei supreme, creatoare prin „fulgurații continue” a celorlalte monade, problema va fi: ce raporturi au acestea cu corpurile în alcătuirea cărora intră? Raporturile sînt de „conveniență”, spune Leibniz. Are loc o influență doar „ideală” a unei monade asupra alteia. Monada supremă le acomodează între ele, după gradul lor de perfecțiune. Fiecare este o oglindă a întregului, „toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sînt mărginite și se deosebesc unele de altele prin gradele percepțiilor distincte” (art. 60). Iar în cazul corpurilor compuse ar fi la fel. „Fiecare corp se resimte de tot ce se petrece în univers” (art. 61); fiecare corp organic este o mașină la care — spre deosebire de mașină — și partea este mașină (art. 64). Aceasta înseamnă că în cea mai mică parte de materie există suflete (monade, *n.ed.*). Numai că sufletele lucrurilor, ale celor senzitive, nu au decît percepții, pe cînd cele ce se ridică la treapta rațiunii devin spirite (art. 83).

Ce se poate reține pentru teoria mulțimilor secunde din viziunea aceasta a lui Leibniz? Dar vom reține ce *nu* e spus deschis, deși e tot timpul presupus, anume că monadele dau sau participă la compuși, *care vor fi ei înșiși monade*. La fel cum corpurile organice sînt compuse din corpuri organice, ca niște mașini alcătuite tot din mașini, monadele sînt alcătuite din monade. Prin „fulgurație” sau prin salt calitativ, nu interesează cum în clipa de față, elementele simple se întrepătrund, spre a da noi elemente simple. În mulțimea

secundă a monadelor, unitatea lipsită de compoziție, dar încărcată de complexitate, prin combinare, unități superioare, ce nu mai au caracter propriu-zis de compunere. De aceea, probabil, vorbește Leibniz de fulgurație. Materia organică — exemplificăm noi — aduce o simplitate nouă față de elementele materiei anorganice, a căror combinare totuși dusesese la ea. Viața, cu apariția ei fulgurantă, nu se descompune la loc, în cele ce au făcut-o posibilă prin alcătuirea lor. Un sens de viață sau un sens de istorie nu se descompun în evenimente a căror înmănunchere le-a născut. Ce este extraordinar în *Monadologie* ne pare a fi această sugestie a simplității secunde obținute prin combinare. Sugestia este așa de puternică încât răstoarnă concluzia, în spirit tradițional, a lui Leibniz: fulgurațiile nu vin numai de sus în jos, de la monada perfectă spre cele mai puțin perfecte, ci mai degrabă pot fi înțelese ca producându-se de jos în sus, de la unitățile elementare, cu percepție îngrădită, spre unități cu percepție nelimitată.

Dacă luăm literal afirmația lui Leibniz, cum că fiecare corp organic este o mașină în care partea e tot o mașină și că, prin urmare, în cea mai mică parte de materie există suflete, respectiv monade, atunci monadele se supraetajează (celulele ar da organe, acestea organisme, organismele corpuri cu suflete mai complexe și sufletele rațiunea), ajungându-se pînă la o monadă perfectă, care le-ar fi creat spre a se oglindi în ele și a se reface din imperfecțiunea lor. Viziunea aceasta metafizică a lui Leibniz este discutabilă. Dar dacă reținem din ea doar sugestia unei noi teorii a mulțimilor, atunci totul capătă legitimitate și adevăritate.

Să luăm din nou mulțimea manifestărilor cu caracter istoric înăuntrul unei epoci; sau mulțimea „muritorilor“ autentici (nu a celor ce țin de statistică); sau mulțimea exemplarelor individuale față de Ideea platoniciană, sau în sfîrșit mulțimea limbilor puse în joc de om. Mulțimile acestea pot să fie finite, ca în cazul manifestărilor istorice, sau deopotrivă finite și infinite, dacă ne gîndim la posibil, ca în cazul muritorilor, al exemplarelor față de Idee sau al limbilor. Oricum ar fi ele, întregul (epoca istorică și sensul ei, situația umană de finitudine, Ideea, logosul rostitor) este în fiecare parte din aceste mulțimi, ceea ce simbolizăm prin $A = / a$. Numai că, întregul însuși ce este? El nu există separat, cum se vede în exemplele date; căci nici spiritul epocii istorice, nici finitudinea, nici Ideea (în ciuda interpretării curente, neîntemeiate la Platon și chiar absurde în cazul valorilor), după cum nici logosul rostitor nu au subzistență proprie. Prin mulțime se poate înțelege: sau totalitatea simplă (la cele finite) a exemplarelor individuale, sau ansamblul de note caracteristice ale unității distribuite în fiecare parte. Întregul apare în

parte, dar nu și ca întreg, așa cum „punctul de acumulare” în matematici atrage totul spre sine, dar el însuși nu este.

Relația părților cu întregul este, atunci, circulară. Întregul le face de fiecare dată cu puțință, dar ele, imagini ale întregului, îl fac la rîndul lor cu puțință sau îl definesc. Numai că, spre deosebire de cerc, în care un centru își dă circumferința periferică, aci o *periferie își dă centrul*. Astfel, logosul rostitor este efectiv în toate limbile, dar el însuși rămîne să se constituie din exercițiul lor. Întregul se face. Revoluția franceză este întreagă în Mirabeau, Danton sau Robespierre (fiecare ar fi putut spune la un moment dat: *la Révolution c'est moi*), dar ea se face abia din aceștia. Situația de finitudine se face din existența muritorilor, Ideea se face din manifestările exemplarelor ei. Ideea de prieten este întreagă în ființe ca Lysis și Mene-xene, nicăieri altundeva; dar ea se face cu ființele și destinele tuturor prietenilor întrunite, chiar dacă păstrează întotdeauna un rest.

Cum compun, atunci, părțile? Ele nu se însumează ori multiplică, după o comună teorie a mulțimilor. Echivalente cum sînt, ca purtînd fiecare același întreg (dar nu și echipotente, în depotențarea lor), ele trebuie să aibă o formă de afinitate între ele, intrînd în rezonanță unele cu altele. Combinarea lor este deci alta decît conjuncția, disjuncția sau implicația; este ceva de ordinul compenetrației. În fiecare domeniu, compenetrația trebuie să fie diferită: este alta cea a cîmpurilor fizicale decît cea a caracterelor biologice, una este cea a manifestărilor istorice, alta cea a fenomenelor pur spirituale. Dar numai sub numele generic de compenetrație pot fi concepute pentru început, în mulțimile secunde, agregările, asocierile, combinațiile ce se petrec și fără de care mulțimile respective ar rămîne în haosul diversității și al multiplicității. Elementele se întrepătrund și dau astfel unități noi înăuntrul mulțimii (două sau mai multe tipuri de prietenie aproximează mai bine, prin întrepătrunderea lor, Ideea de prietenie, iar compenetrarea mai multor destine de muritori dau un sens mai plin finitudinii umane), așa cum se asociau monadele leibniziene spre a da monade de tip superior.

Combinarea celor simple duce la o nouă simplitate. Ultima simplitate la care conduce compenetrația elementelor purtătoare de întreg ar trebui să fie cea a întregului însuși, care să devină prin ele o *mulțime definită*. Căci o mulțime definită este, formal logic, „concept”, așa cum pe plan metafizic poate fi privită ca *Idee*, pe plan biologic ca *specie*, pe plan istoric drept *configurație în timp* și pe plan spiritual drept *valoare*. De data aceasta, conceptul devine cu atît mai bogat cu cît este determinat de mai multe elemente. Raportul invers dintre sferă și conținut, în cadrul căruia, cu cît sfera era mai întinsă, cu atît conținutul era mai sărac, este desființat. Cu cît

compenetrația e mai cuprinzătoare, cu atât determinarea este mai bună. Nu există limbă fundamentală și unică, necum o limbă originară; dar mulțimea limbilor determină un fel de vorbire fundamentală și de gramatică universală, care pot juca rolul de limbaj unic. Căci o *characteristica universalis*, cum vroia Leibniz, există sau este permanent instituită, nu prin logosul simplificat, ci prin cel multiplicat cu el însuși. *Forma se obține prin densitate, nu prin rarefiere.*

Dacă mulțimea nu este o simplă colecție, compenetrația înseamnă condensarea ei într-un concept. Nu conceptul, ci o simplă proprietate definește mulțimea, în timp ce mulțimea determină pînă la definiție conceptul. Acesta *se face*. Legile nu sînt gata făcute, se fac. Despre sfera conceptului s-a admis întotdeauna că poate să nu fie stabilă (membrii ei nefiind complet dați, așa cum numărul oamenilor nu este încheiat). Cu atât mai mult ar trebui să se admită o variație sporitoare în privința *conținutului*, care în definitiv califică membrii sferei. Atît sfera cît și conținutul — cînd nu este vorba de clase artificiale — sînt „fluxionale“. Pînă să apară omul, conceptul de viață avea *un* conținut; de atunci, are altul.

Întreaga mulțime a mulțimilor cu un singur element este astfel fluxională. Ca și monadele, elementele se întrepătrund — la Leibniz dădeau tocmai corpurile compuse — iar prin întrepătrundere elementul se pierde ca atare: „sufletul“ celulei din organism lasă loc sufletului monadei-om. Sau: mediul intern, suflet al fiecărui element, tinde să devină un mediu extern. Aceasta e opera compenetrației, care dă unități tot mai cuprinzătoare, cu trimiterea la unitatea finală, care nu este, dar se face. Toate elementele se pot compenetra, dînd *conceptul mulțimii*. Teoria mulțimilor secunde este cu adevărat a mulțimilor, nu a elementelor, căci dacă la început păreau să existe numai elemente, pînă la urmă se instituia conceptul mulțimii. Dar mulțimea (și conceptul ei) capătă întruchipări și nume succesive.

Ce calcul fluxional poate reda această facere pe trepte a conceptului? Nici unul, poate, decît aproximația platoniciană a Ideii, sau cine știe ce calcul eventual al probabilităților conceptuale. Iar dacă s-ar obiecta că un concept lipsit de statut definitiv nu este concept, trebuie răspuns că teoria mulțimilor secunde poartă asupra realului, nu asupra felului cum manevrăm, cu scheme de gîndire, realul.

*

Se pot strînge laolaltă, atunci, gîndurile de mai sus. Teoria mulțimilor secunde s-a dovedit necesară pentru că există obiecte singulare, în mulțimea obișnuită, care dau *regula* într-un plan ori

altul. Mulțimea *lor* va trebui să intereseze, nu mulțimea, oricît de întinsă, a excepțiilor de la regulă. Caracterizate și ele la început de o proprietate a mulțimii, elementele unei mulțimi secunde sînt totuși mai mult decît simple elemente; sînt ele însele mulțimi, în speță mulțimi cu un singur element. Aceasta conduce la ideea că mulțimea secundă este mulțimea mulțimilor cu un singur element, dintr-un domeniu de realitate sau gîndire. De rîndul acesta, mulțimea cu un element nu are *întîmplător* un singur element (ca în teoria obișnuită a mulțimilor), ci îl are prin natura elementului, care este parte purtătoare de întreg, holomer, cum l-am numit. În scrierea simbolică de astăzi, mulțimea secundă M ar fi deci:

$$M = \{\{a\}, \{b\} \dots \{n\}\}$$

Pentru a arăta că un element face parte din mulțime nu se poate folosi noțiunea de „apartenență”, care este exterioară și revocabilă. Raportul elementelor cu mulțimea este aci irevocabil: elementul nu poate să nu facă parte din mulțime, el fiind o imagine a ei, ca monada lui Leibniz. Intimitatea lui cu mulțimea sugerează un raport deosebit, unul de egalitate sau mai degrabă, identitate unilaterală: mulțimea este identică fiecărui element (distribuindu-se deopotrivă în toate), în timp ce elementul nu este identic cu mulțimea. Iar intimitatea cu mulțimea poate fi concepută pînă la perfectă autarhie a elementului, adică la totala lui închidere asupra-și, ca la monada lui Leibniz. Chiar dacă nu rămîn așa, elementele nu se organizează pe orizontală, în submulțimi, decît dintr-o perspectivă exterioară; ele se organizează pe verticală, în intimitate cu mulțimea. De aceea, operațiile cu mulțimi sînt nesemnificative aci, ele făcînd loc operațiilor *înăuntrul* mulțimii, prin potențare și compenetrare.

Sînt, într-adevăr, două operațiile ce pot avea loc în mulțimile secunde: una este ieșirea elementului din depotențare, respectiv ridicarea lui la puterea întregului, altă operație este compenetrarea mai multor elemente. Acestea nu se pot aduna, căci sînt la alte niveluri de depotențare. Dar se pot potența, de o parte, întrepătrunde, de alta.

Pentru ridicarea la puterea întregului a unui element, înțeles ca mulțime cu un singur element sau ca Unu-multiplu, am putut da mai sus exemplul eului, în concepția lui Fichte. În general, speculația filozofică încearcă să găsească acel principiu, acel Unu-multiplu, care, ca mulțime cu un singur element, să ridice elementul la puterea mulțimii, reîntemeind astfel întreaga realitate. Și la fel fac teologiile evolute. Fiul este o depotențare în omenesc a Tatălui;

dar el este Fiul unic, și Tatăl este întreg în el. Cel din urmă *este* cel dintîi, pe cînd cel dintîi nu este identic cu cel din urmă, dar cu toate acestea îl reface și *devine* deopotrivă cu el, dînd modelul (*Imitatio*) pentru orice altă încercare de-a ieși din depotențarea umană.

Dar exemplele arată că potențarea unui singur element pînă la nivelul întregului este cu adevărat opera de excepție în sînul mulțimii secunde. Operația firească și care poartă asupra tuturor mulțimilor secunde de realitate și gîndire este compenetrarea elementelor. Ea e posibilă — și numai ceva de ordinul ei poate avea loc — pentru că elementele au afinitate între ele, prin apetitiunea către același întreg pe care-l reflectă. Dacă un element este aM , un altul va fi bM , cu același indice al mulțimii, iar ele pot da o compunere. Așa cum nu există procreație decît înăuntrul unei specii, la fel nu încape compenetrație decît sub un același întreg. Noutatea pe care o sugera *Monadologia* pentru o teorie a mulțimilor secunde este că termenul obținut prin compenetrația a două ori mai multe elemente este la fel de simplu ca ele, nedescompunîndu-se în primele două. Aci nu există reversibilitate, ca în calcule. Ireversibilitatea este o lege a vieții și a vieții spiritului, dar s-ar putea să aibă sens (cu termodinamica) și în cele de sub ele.

Elementele mulțimilor secunde, elemente ce sînt ele însele nuclee de realitate și gîndire, ca fiind unități sintetice, intră prin compenetrare într-un proces de continuă nucleație. Unități noi, cu simplitatea lor, își fac ivirea, fulgurant spunea Leibniz, prin salt calitativ s-a spus după el. Înăuntrul mulțimilor secunde sînt de conceput ritmuri ale simplității sau niveluri, urcătoare în complexitate, ale ei; căci trebuie reținut gîndul lui Leibniz cum că simplu se opune lui compus, dar nu lui complex. Ca și la număr, înțeles prin ridicările la putere ale bazei — și poate că numărul luat astfel reprezintă paradigma pură pentru mulțimea secundă —, mulțimea stă sub pulsații. Există un capăt pentru ele? Spre deosebire de pulsațiile numărului, care n-au capăt, pulsațiile acestea din mulțimile secunde au unul: *defînirea* conceptuală a mulțimii în care apar. Căci totul s-a petrecut în cerc; printr-una sau cîteva proprietăți, mulțimea a determinat elementele, iar acestea, prin compenetrarea lor pe niveluri urcătoare, definesc mulțimea. Amîndouă operațiile, potențarea cîte unui element ca și compenetrarea mai multora, tind să dea identitate conceptuală mulțimii secunde. Că ele s-ar putea formaliza și folosi pentru un calcul — cu transcrierea simbolică „ aA ” pentru depotențare, „ aM comp. cu bM ” pentru compenetrare, sau cu vreo altă transcriere — abia ne pare cu putință. Aci în orice caz n-a fost cu putință.

În schimb, se poate sublinia, chiar la această treaptă de început, ce anume ar însemna o teorie a mulțimilor secunde, dezvoltată pînă la rangul de doctrină fundamentală, cum s-a vroit cealaltă teorie a mulțimilor. S-a afirmat că se poate construi întreaga matematică pornind de la simpla *apartenență*: incluziunea este o dublă apartenență, egalitatea o dublă incluziune, iar cu ele se poate trece la corespondență, prin care se ajunge la număr, bază a întregului edificiu matematic. Vom încerca să spunem la fel, chiar fără o aco-perire a gîndului deocamdată, că pornind de la *identitatea unilaterală* s-ar putea construi întregul edificiu *nematic*: elementele de realitate și gîndire cu adevărat reprezentative în orice plan sînt, în fapt, mulțimi cu un singur element, unde identitatea unilaterală face posibilă compenetrația lor, prin care mulțimea se convertește pe trepte succesive în unități noi și, pînă la urmă, în propriul ei concept, așadar în lege, în sens al realității și în cunoaștere; căci nu se poate da un înțeles mai cuprinzător pentru cunoaștere decît: reducerea diversității la unitate. Și, de asemenea, vom încerca să spunem că, în timp ce apartenența exprimă situația de „a fi în”, valabilă doar extensiv sau, sub anumite limite, în lumea structurilor, identitatea unilaterală exprimă pe „a fi întru” (elementul este întru mulțime), valabilă pentru materia superior organizată, în orice caz pentru viață și pentru spirit.

La urma urmelor, totul este reductibil la mulțimi, și, de aceea, o teorie a mulțimilor s-a dovedit fundamentală. Matematicile au știut să reducă și formele la număr și mulțimi. Dar în loc să pulverizăm lucrurile și conceptul lor în colecții de elemente, respectiv în mulțimi, putem urmări, dincolo de planul matematicilor, *cum se constituie mulțimile* drept lucruri și drept conceptele acestora. Peștii rîului alcătuiesc o mulțime total liberă, dar în ceasul reproducerii ei se constituie în „bande anonime”, cum spune biologia, pornind laolaltă spre locurile potrivite. Dacă ar fi vorba de oameni, ei s-ar constitui și mai strîns, în comunități și, apoi, în unitatea istorică a societății. Peste tot sînt mulțimi: de fenomene fizice, de manifestări biologice, de evenimente istorice, de afirmații ale vieții spirituale. Ele reprezintă haosul germinativ al lumii. Realitatea face din acest haos cosmos și cultura percepe în el sens. Teoria mulțimilor secunde este teoria trecerii mulțimii în sens.

Cu o asemenea teorie vom încerca să întemeiem logica lui Hermes.

Doi clasici și logica lui Hermes

Există, în cultura europeană, două mari opere care să poată fi invocate nemijlocit în sprijinul unei logici a lui Hermes: *Originea speciilor* de Darwin și *Monadologia* lui Leibniz. Dar în timp ce prima prezintă izbitor de clar elementele și articulațiile unei „logici a viului”, a cărei problemă firește că Darwin nici nu se gîndea s-o pună, cea de a doua lasă clarele ei trimiteri către o altă logică într-o incredibilă dezordine. Chiar dacă nici Leibniz nu urmărea să facă în *Monadologie* operă de logician, este de neînțeles cum gînditorul, omul de știință și, în definitiv, logicianul din el au putut consimți unei asemenea relaxări a gîndului. El n-a vroit să redea *Monadologia*, deși înfățișată pe articole, în articulațiile ei formale, iar nici istoricii filozofiei sau gînditorii care o invocă nu au înțeles de obicei să-i releve structura implicită, adică teoria mulțimilor pe care o presupune și, într-un cuvînt, logica subiacentă. Opusculul, oricît de slăvit, rămînea un simplu catehism pentru un prinț.

Nu un catehism, nici expunerea unei viziuni pretins sistematice tinde să fie opera lui Darwin, ci urmărirea, cu mijloacele naturalistului, a problemei: cum devine varietatea naturală o specie.

Dacă o varietate înseamnă un grup biologic bine distinct, pe baza unor caractere ce tind să devină specifice, atunci specia va fi natura generală, care să dea legea de existență și de manifestare *determinațiilor* varietății, cu exemplarele ei *individuale*. Dintr-o dată, modelul, în care termenii corelați sînt general-determinații-individual, apare în puritatea lui. Iar, de astă dată, modelul nu reprezintă defel o construcție și o simplificare sistematică, ci o *realitate*, ba mai mult, o realitate în care nici unul dintre termenii corelați nu are cu adevărat subzistență proprie, sau măcar întîietate.

Nu așa se întîmpla în clasificarea naturală a lui Linné, unde generalul, respectiv specia, părea să aibă un fel de subzistență proprie, ca fiind dintru început dat, și în orice caz avea, cu fixitatea lui, o clară întîietate. Firește, aceiași trei termeni apăreau și în clasificarea lui Linné, dar acolo — cu imensul cîștig de a pune în ordine jungla naturală — erau în joc clasificarea și descriptivul, pe cînd la Darwin este în joc formativul. De aceea, ilustrația cea mai bună pentru deosebirea dintre logica obișnuită și logica lui Hermes ar putea-o da deosebirea dintre Linné și Darwin.

Așa cum o formație logică nu este saturată fără compunerea, cu titluri egale, a celor trei termeni, nu este saturată nici formația biologică. Ca termen general, specia poate chiar să nu fie atinsă, dar ea este neîncetat urmărită și aproximată (varietatea este „o specie incipientă”, spune în mai multe rînduri Darwin). La rîndul lor, caracterele pot fi oricît deschise, ele nu sînt mai puțin determinații asigurate ale varietății. Cît despre individual, el este aci individul sau exemplarul real, care pune în mișcare și preface formația biologică respectivă. „Nimeni nu va afirma — scrie Darwin în *Originea speciilor*, trad. rom. de Ion Fuhrn, Editura Academiei, 1957, p. 72 — că toți indivizii unei specii sînt formați după același tipar. Aceste deosebiri individuale sînt extrem de importante pentru noi deoarece ele se moștenesc adesea...; ele oferă un material asupra căruia poate acționa selecția naturală și pe care ea le poate acumula...” Iar la p. 78 stă scris: „Nu s-a putut trage o linie de demarcație precisă între specii și subspecii...; de asemenea, nu s-a putut trage o linie de demarcație precisă nici între subspeciile și varietățile bine pronunțate, sau între varietățile prea puțin vădite și diferențele individuale. Aceste diferențe se contopesc într-o serie continuă...” Dar procesul de contopire pleacă de la individ și diferențele lui. „Dacă nu e variație, selecția naturală nu poate face nimic” (p. 116).

Atunci travaliul ce se desfășoară într-o formație biologică este perfect dezarticulat. Totul tinde spre formarea speciei. Totul, în rea-

litatea naturală, este *apetență a generalului*, ca principiu de stabilitate. Dacă, acum, ne întoarcem la științe și, în particular, la științele spiritului, nu facem decât trecerea de la selecțiune naturală la selecțiune în spirit, în condiții oarecum artificiale, așa cum făcea Darwin trecerea inversă, de la selecțiune artificială, în condițiile vieții domestice, la selecțiune naturală. Căci totul poate fi făcut să tindă, și în științele spiritului, la asigurarea în general, bineînțeles fără pierderea individualului. Individual, determinatii, general se contopesc, ca în viziunea lui Darwin, printr-un travaliu al cărui mecanism nu rămîne decât să fie preluat de o logică. Dar a încercat cineva să dea o formalizare a procesului descris de *Originea speciilor*? S-a putut institui un calcul fluxional pentru această fluiditate a naturii vegetale și animale?

La prima vedere, cu ridicarea la general ar putea fi vorba de un silogism inductiv. Dar silogismul în genere, inclusiv cel inductiv, nu pare potrivit pentru procesul ce se desfășoară într-o formație biologică. De silogism, nu numai inductiv, ci și deductiv, s-ar putea perfect vorbi pentru clasificarea lui Linné, și de altfel din științele naturale, așa înfățișate, își și trag exemplele cele mai numeroase logicele de școală. În schimb, noutatea mișcării logice din formațiile darwiniene este solidară cu procesul logic din științele spiritului, adică tocmai cu cele de care logica obișnuită nu numai că nu s-a apropiat, dar s-a și depărtat tot mai mult, trăgîndu-se înspre matematică. Iar aceasta din urmă trădează tendința de a privilegia un termen, generalul, respectiv generalul gol, nicidecum de a pune solidar în act cei trei termeni. În acest sens, *Originea speciilor* ar putea fi o carte a viitorului.

Este cu atît mai multă noutate în ea, față de perspectiva linnéană ce duce la logica obișnuită, cu cît ea proclamă, pentru prima dată după cîte știm, rolul și eficacitatea *indivizilor privilegiați*. În viziunea lor obișnuită, științele și logica însăși nu pun în joc exemplare privilegiate, deci nici înțelesul precarității altora. Dar „se nasc în natură mai mulți indivizi decât pot supraviețui”, scrie Darwin (p. 85), astfel că în lupta pentru existență supraviețuiesc doar cei mai apți. Titlul capitolului IV al lucrării, „Selecția naturală sau supraviețuirea celor mai apți”, pune chiar semnul de egalitate între selecție și supraviețuire. Numai că ultima este doar un *rezultat* al selecției, sensul acesteia fiind năzuința către generalitatea asigurată a speciei, în cadrul căreia și în slujba căreia tocmai că individul (în primul rînd masculul) va putea fi sacrificat, adică *nu* va supraviețui. Începutul totuși l-a făcut exemplarul privilegiat, astfel încît descrierea definitorie a selecției va fi (p. 84): „Datorită

acestei lupte variațiile — oricît de mici și indiferent de cauza care le-a provocat — dacă sînt de vreun folos indivizilor... vor contribui la menținerea unor asemenea indivizi și vor fi în general moștenite de descendenți... Acest principiu, prin care orice variație neînsemnată, dacă este folositoare, se păstrează, l-am numit selecție naturală". Individul privilegiat este cel care deschide calea către selecție naturală și specie, așa cum exemplarul individual privilegiat, partea-tot, holomerul, era cel care deschidea calea către formațiile logice și concept.

Dar mai este o noutate a individualului, în formația biologică darwiniană. Individul deschide calea către selecție și către constituirea speciei *care nu există încă*; și astfel el nu se află *sub* specie, nu este subsumat ei. Pentru știința obișnuită, ca și pentru logica obișnuită, faptul constituie un scandal: exemplarul individual aparține efectiv unui gen și unei specii (altfel, n-am putea alcătui silogismul), sau este clasificabil, subsumabil. Nu se poate cunoaște decît generalul, spunea Aristotel, și maxima sa a rămas valabilă, în mare, și pentru tipul de cunoaștere al modernilor. Dar tocmai așa ar trebui să iasă mai bine la lumină caracterul privilegiat al exemplarului. El nu este doar mai bine înzestrat decît ceilalți, pe care-i lasă în precaritate; nu le supraviețuiește pur și simplu, ci face să supraviețuiască (prin ereditate) și titlurile lui de existență, în sînul varietății pe care contribuie s-o modeleze pînă la a o transforma în specie. El nu este deci *sub* specie, nu este *în* specie, dar nu este nici *fără* ea. Ar trebui să spunem: este întru ea. Individualul biologic privilegiat este o monadă, în care o lume posibilă își face încercarea. Și astfel, totul poate fi privit și răsturnat: nu individualul ca atare importă, ci universalul posibil care se reflectă în el.

Putem atunci face racordul — oricît de arbitrar ar părea la început — între exemplarul darwinian privilegiat și monada leibniziană, a cărei analiză merită a fi reluată. Este drept că în *Monadologie* nu începe nici o luptă pentru existență a monadelor și nici o selecție naturală: monadele sînt substanțe individuale gata constituite (privilegiate doar față de conglomeratele materiale „fără de suflet”), iar generalul lor este și el dat, ca și monada supremă ce le-a creat și armonizat între ele dintru început, pe toate. Dar ceea ce apropie ordinea naturală a lui Darwin de ordinea metafizică a substanțelor lui Leibniz este faptul că, în amîndouă, întregul se reflectă în parte și că partea pare oarbă și fără ferestre față de celelalte, exemplarul individual încercîndu-și supraviețuirea pe cont propriu.

Dacă însă — iar aci este o întîmpinare ce probabil i-a fost făcută lui Darwin — exemplarul individual devine mai apt pentru su-

pravietuirea și pentru crearea unei specii, prin *asociere* cu altele? Dacă, pe de altă parte, monadele leibniziene reflectă și percep lumea mai bine prin asocierea cu altele? Atunci, nu interesează numai raportul exemplarului individual cu specia posibilă, sau al monadei cu universul ei real, ci deopotrivă raporturile exemplarelor și ale monadelor între ele. „Contopirea într-o serie unică“, de care vorbea Darwin, între diferențele individuale, varietățile prea puțin vădite, varietățile bine pronunțate, subspecii și specii, nu îngăduia nici o punere în schemă, așadar nici o formalizare. În schimb, contopirea susținută de „asocierea“ exemplarelor și monadelor între ele s-ar putea să îngăduie una. Iar acest lucru îl arată — împotriva literei ei, căci monadele sînt declarate închise — tocmai *Monadologia* lui Leibniz. Dar îl arată printr-o asociere care încetează să fie simplă „asociere“, în măsura în care compunerea unităților dă tot unități, întocmai ca în științele spiritului, vom spune!

Într-adevăr, monadele compun sau intră în tot ce e compus, spunea primul articol al *Monadologiei*; căci ele, ca substanțe simple ce sînt, reprezintă „elementele lucrurilor“ (art. 3). Dar cum compun și ce fel de compus dau? Un compus care ar fi „agregat al celor simple“, declară articolul 2. Iar aceasta e tot ce ni se spune despre compunere, după care se trece la monada singulară.

Că monadele dau agregate? Dar termenul de „agregat“ este, în restul operei, peiorativ la Leibniz; el înseamnă îngrămădire (grămadă de pietre, de nisip) și exprimă tocmai ceea ce *nu* e substanță și nu poate fi monadă. Asocierea monadelor s-ar face exterior și mecanicist. Însă nici Leibniz nu admite aceasta, ci vorbind (art. 61 urm.) despre corpul compus, cel organic, spune că este o „mașină divină, în care fiecare parte e tot o mașină“, în timp ce într-o mașină artificială partea este doar o piesă; sau că reprezintă o grădină, în care fiecare parte e tot o grădină (art. 67). Vom traduce: *o monadă în care fiecare parte este tot o monadă*. Iar așa fiind, să fie oare monadele doar agregate între ele, fără nici o altă „contopire“? Să rămână ele distincte, avînd cel mult, cum se spune la articolul 70, o monadă dominantă?

Celula hepatică este o monadă, reflectînd în felul ei toată lumea. Ficatul este și el monadă. Corpul organic în care funcționează ficatul este tot o monadă. Sufletul, *entelehia* acelui corp, este o monadă. Cum să susții că monadele acestea sînt doar „agregate“? Compunerea lor le creează o intimitate. Și mai mult, creează noi niveluri de existență. În matematici, o compunere, respectiv o operație, face să corespundă unui sistem de elemente, după o regulă, un element din *același* sistem. Aci însă compunerea duce la *alt* sis-

tem: ficatul este organ, nu e simplă celulă; corpul este organism, nu e simplu organ; sufletul este o unitate nematerială de organizare, nu un simplu organism. S-a trecut la alt nivel, la alt sistem, operația de compunere scoțind lucrurile din sistemul inițial.

Și se poate spune că la fel se desfășoară lucrurile în viziunea lui Darwin. Chiar dacă indivizii apti să supraviețuiască nu intră de la început în asociere și compunere, selecția duce, prin ereditate și încrucișări, la o rasă favorizată, după cum o spune autorul încă din titlu: „Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea *raselor favorizate* în lupta pentru existență“. Dar o rasă favorizată înseamnă o treaptă nouă în sînul varietății biologice; sau, este *ea* creatoare de varietate: la început o varietate „prea puțin vădită“, apoi pe altă treaptă o varietate „bine pronunțată“, mai departe o subspecie și la ultima treaptă o specie, care (chiar dacă nu și după Darwin) se definește prin aceea că se închide asupra-și, fiind sterilă în încrucișarea cu alte specii. Compunerea — aci ereditate, încrucișare, la urmă și asocierea într-o rasă — conduce la *alte* niveluri de existență, iar unitățile inițiale dau prin compunere tot unități, dar de tip superior.

Ciudățenia aparentă este deci că unitățile noi, atît la Darwin cît și la Leibniz, deși obținute prin compunere și nu prin simplă agregare, nu mai sînt compuse, ci cu adevărat unități simple, monade și ele, doar mai complexe: o monadă mai ridicată are un plus de percepții, în limbaj leibnizian, adică reflectă mai bine întregul, așa cum o varietate bine pronunțată reflectă mai deplin specia. Ele însă nu se descompun în părțile din care au fost alcătuite. Apa se descompune, dar un organism nu; o varietate bine definită, nu. S-a creat astfel o altă lege de compoziție decît cea matematică, rămasă o compoziție internă a unui sistem, sau decît cea anorganică, susceptibilă să fie inversată prin descompunere. Este tipul de compoziție care, în schimb, apare statornic în științele spiritului, unde unitățile inițiale, ca indivizii reali sau manifestările istorice, dau unități noi, nereductibile la părțile alcătuitoare.

Dacă e posibilă, așa cum credem, o teorie a mulțimilor cu asemenea elemente, atunci problema care se pune este: cum se face că anumite mulțimi cu un singur element (căci așa sînt indivizii privilegiați, sau monadele) dau prin compunere, de orice fel ar fi ea, tot o mulțime cu un singur element? Iar dacă e posibilă o logică de un asemenea ordin — cum iarăși credem — problema este: cum poate trece o compunere în complexitate, sau și mai bine: *cum trece pluralitatea în diversitate*? A vorbi de „compenetrație“ pentru elementele ce intră în compunere, cum am sugerat la început, înseamnă

doar a da alt nume. A încerca matematic să stabilem un homomorfism sau homomorfisme succesive între șirul determinațiilor (care sînt caractere la varietăți, percepții la monade) desfășurate de individual și nedesfășurate, dar sigure, ale generalului real ori posibil înseamnă a prinde fluiditatea într-o plasă iluzorie.

Și totuși o formalizare trebuie să fie posibilă. Există o logică a viului, la Darwin, una a compunerii, la Leibniz. Există un fel de logică, dacă nu logica însăși, în științele spiritului. Dacă este ceva sigur în toate aceste trei cazuri, sau în cazul lor unic, este faptul că ele abstrag *din* realități și nu fac abstracție *de* realitate. Practic, faptul că, spre deosebire de logica obișnuită, ele nu pleacă de la o fantomă: propoziția.

Adeverirea întemeiată sau synalethismul

Trebuie izgonită de la începutul logicii propoziția*. În locul ei este de invocat pro-punerea, tema. Ceva se propune, în realitate sau gândire. Totul începe cu o propunere. Unde sînt de găsit propoziții în natură (dacă există o logică a realului), în cunoașterea neformulată și în orice încercare de intrare ori punere în ordine? Dar propuneri sînt peste tot.

De orice fel ar fi propoziția, ea este punctuală și inertă: o închidere ce rămîne închisă. Ea are nevoie de alte propoziții spre a genera logic ceva, cum este limpede atît în logica veche, cît și în cea nouă. Deși propunerea este și ea o închidere, ea reprezintă închiderea într-un orizont, nu una punctuală. Ca atare este o închidere ce se deschide singură. Sau altfel spus: în timp ce propoziția este *thetică*, de simplă punere, propunerea este *tematică*.

Formal, toate propunerile ar putea fi reduse la trei tipuri: se pot propune determinații, sau realități individuale, sau generaluri.

* Propoziția domină astăzi în logică prin carența limbii engleze, ce nu are cuvinte, ci doar sintagme și propoziții.

Astfel — în sînul culturii — gîndirii științifice îi stau de obicei în față și i se propun determinatii, respectiv manifestări, fenomene, procese, a căror ordine ea încearcă s-o dezvăluie; gîndirii istorice, în schimb, în afara manifestărilor și determinațiilor ce i se propun, îi stau adesea în față situații individuale, respectiv manifestările unui ins sau ale unei comunități anumite. Gîndirii speculative, în sfîrșit, i se pot propune, iarăși în afara manifestărilor și determinațiilor lumii spiritului, rînduiceli, reguli, legi. Cu aceste trei feluri de „teme” ale culturii, poate părea limpede că prin tematic și nu prin thetic se deschid marile ei orientări.

Dar nu numai gîndirea superior cunoscătoare este tematică, ci și cea a bunului-simț. Reflexiunea acestuia, cu privire fie la un fapt, fie la o situație de gîndire, începe cu o temă, care se poate deschide organizat. Simpla întrebare „plouă afară?” deschide un orizont și se prefăce într-o temă. *Plouă?* pune tema ca întrebare. Răspunsul prim, *poate să plouă, poate să nu plouă*, o trece în cercetare. Constatarea că, după toate semnele, *nu se poate să nu plouă* conduce la necesitate de fapt. Atunci *plouă*, ca situație reală, este capătul de drum, care, prezentat fiind așa, pare o concluzie, înregistrat fiind de bunul-simț pare o simplă constatare, dar în realitate reprezintă tema regăsită. Cu atît mai mult se desfășoară așa reflexiunea bunului-simț în situațiile de *gîndire*: „Ar fi bine să procedez astfel” — întrebare neîntrebată; „trebuie să văd ce ar putea fi rău” — trecere în cercetare; „nimic n-ar putea să se împotrivească binelui” — asertare de necesitate; „nu-mi rămîne decît să fac lucrul” — trecere în realitate.

Acest fel, oarecum prelogic, de a dovedi și a-și dovedi ceva, poate părea nefiresc și construit. El reprezintă, totuși, un demers bine articulat și statornic desfășurat în cuget, eventual nu numai în el; adică este punerea unei teme și regăsirea ei satisfăcută, saturată. De la temă la tema regăsită nu se petrece aci o demonstrație, ci o adevărare tematică. Înainte demonstrației care explică ceva (arătîndu-i cauza, spunea Aristotel) stă adevărarea unei teme, care face vădit ceva; dar vădit nu intuitiv, ci printr-o întemeiere. S-ar putea ca *adevărarea întemeiată* să fie mai largă decît silogismul, făcîndu-l posibil pe acesta, ca și inferențele valide ale logicii noi. În orice caz felul de a dovedi în patru timpi — pe care-l atribuim, pe drept ori nu, bunului-simț — a apărut în chip izbitor în istoria culturii, tocmai într-o filozofie ce este socotită prin excelență a bunului-simț: în filozofia lui Toma din Aquino.

În numeroase locuri, mai ales în partea principală a sistemului său, alcătuit enciclopedic și pe puncte, Toma din Aquino nu face de-

monstrații silogistice, ci aduce tocmai adevăruri tematiche. Chiar exterior se constată lucrul acesta: dovezile nu sînt în trei timpi, ca la silogisme, ci în patru timpi. Punînd cîte o temă, de pildă „dacă îngerul există“, gînditorul medieval începe prin: *ultrum angelus sit*, trece cu punctul doi la *videtur quod non*, apoi la trei, *sed contra*, spre a sfîrși cu tema regăsită, *respondeo dicendum*. Am putea pune felul de a dovedi al lui Toma în perfectă corespondență cu cel al bunului-simț, sugerat mai sus:

1. *Utrum* (propunerea temei);
2. *Videtur quod non* (cercetarea);
3. *Sed contra* (argumentarea necesității);
4. *Respondeo dicendum* (tema regăsită, în realitatea ei).

Bunul-simț și filozofia tomistă sugerează așadar altă schemă logică decît silogismul.

Nu se poate totuși reține mai mult, din demersul implicit al bunului-simț, ca și din cel explicit al expunerii tomiste, decît că peste tot e în joc o temă, iar la capăt tema *regăsită*. Dovada se petrece în cerc, de la tema propusă ca posibilă la tema înțeleasă drept reală. Poate că, într-o adevărire întemeiată de tip logic, tema regăsită va fi în planul necesarului, nu al realului, așa cum este necesară concluzia silogismului. Dar acum trebuie încercat de pus în lumină mecanismul logic în cerc, al adevărării întemeiate. Va trebui să-l botezăm într-un fel, și sugerăm ca denumire, de vreme ce este vorba de o înlănțuire adevăritoare, termenul de: *synalethism*.

O schemă logică în cerc conduce la altă imagine a logicului decît linearitatea silogismului, sau — cu atît mai mult — linearitatea calculului logic. În timp ce în acestea nu încapă nici un fel de întoarcere la „principiu“, sau la ceea ce a fost instituit la început, schema cea nouă aduce, ca în argumentarea Aquinatului, rabaterea temei asupra ei înseși. Rabaterea se petrece la alt ceas logic, așa încît tema capătă alt chip, sau se întruchipează abia acum cu adevărat. Sugestia logică pe care o dă schema cea nouă ne pare, de altfel, în consonanță cu înțelesul schimbat al „principiilor“, în lumea modernă. În perspectiva nouă a lumii noastre, principiile (adevărurile, universalele) de la care s-a plecat se schimbă și ele, în sensul că se educă prin exercițiul lor. Fixitatea principiului și a temeiului față de întemeiat, ba chiar a amîndurora și a legăturii lor („aceleași cauze, aceleași efecte“) face loc acum unei duble variații, ca în ideea de funcție. Schema tinde să exprime logic situația nouă creată de funcție. Pînă la un moment dat domina ideea de cauză; cu ideea de funcție, nu silogismul dă măsura, ci adevărarea întemeiată.

Într-adevăr, silogismul numai atît înţelegea să pună în lumină, prin termenul mediu şi prin fixitatea majorei: *cauzalitatea*. El ţinea de explicaţia cauzală, cum stă spus categoric în *Analitice*, în particular în cele secunde. Cine nesocoteşte aceasta (ca Lukasiewicz, în renumita încercare de a reabilita pe Aristotel) vorbeşte despre altceva decît despre silogism, oricît ar crede că îl „preia” în structuri formale noi. În schimb, cine ţine seama de aceasta constată, poate cu surprindere, că silogismul operează peste tot, cum aminteam, în măsura în care explicaţia cauzală operează în cunoaşterea ştiinţifică şi, prin invocarea cauzei, chiar în vorbirea curentă. „Nu ieşi afară pe ploaie” ascunde un silogism, sau este corolarul lui. „Prea multă minte strică” ascunde un altul. Majoritatea negativelor sînt silogisme: „Se cade asta?” „Nu se cade, pentru că...”

De obicei, cauza nu este invocată explicit şi, ca atare, nici desfăşurarea silogistică. Dar atunci cînd explicaţia cauzală iese la iveală, din motive didactice sau ştiinţifice, ca în „demonstraţie” la Aristotel, apare şi silogismul, cu fixitatea principiului enunţat de majoră.

Explicaţia cauzală însă nu reprezintă singurul resort logic, iar punerea ei în formă nu poate acoperi întreg domeniul logicii. Ea vine la capăt, ca logică a gîndirii *formulate*, cum se aşază de altfel calculul logic. Trebuie să existe deopotrivă o logică a *înţelegerii*, cum s-a cerut, nu numai una a explicaţiei, iar, în măsura în care înţelegerea este a ordinii (întîlnite sau instituite, nu interesează acum, dacă nu cumva există o a treia modalitate), schema logică nu mai poate fi silogismul, cu siguranţa universalei lui şi cu acţiunea cauzală a mediului („dacă nu există universală nu va fi nici mediu”, *Analiticele secunde*, I, 11, aşadar nici acţiunea lui cauzală), ci trebuie să fie cercul tematic. Adevărarea întemeiată a temei va trebui astfel să poarte un nume, în măsura în care oferă altă schemă decît silogismul. Am numit-o *synaethism*, şi subliniem acum, drept primă trăsătură deosebitoare a ei, una evidentă, pentru că este exterioară: desfăşurarea după articulaţiei oricît de vaste, nicidecum prin simple propoziţii.

În cercul tematic, în care se pot propune drept teme fie determinaţiile, fie individualul, fie generalul, oricare dintre acestea intră în ordine abia cu tema regăsită. Ordinea deci nu este gata făcută cu adevărat; este dată doar ca temă. Abia ordinea *înţeleasă* are consistenţă logică, iar „înţelegerea”, care obişnuit pare doar a gîndirii, însoţeşte şi descrie, de fapt, ridicarea la un *înţeles* de ordine a lucrurilor ele însele, sau şi mai bine, ridicarea lor la un *rost*. De aceea, tema regăsită este totodată şi tema *modelată* prin adevărare. Dacă însă şi adevărurile (universalele) se modelează, în sensul ordinii

logice, și al rostului în care intră de fiecare dată, cu atât mai mult se modelează, prin adevărire și intrare în ordine, determinațiile sau individualul. O arăta bunul-simț, cu întrebările și temele sale elementare; o desfășura exterior felul de a argumenta al lui Toma din Aquino; acum, trebuie s-o arate schemele logice.

Prima schemă logică și cea mai curentă — caracteristică gândirii științifice, dar apărind din plin și în gândirea istorică sau în cea speculativă — o va oferi tema determinațiilor. Acestea stau efectiv la fiecare început: de pildă, într-o problemă pe care o ridică înaintea cugetul, în haosul care stă să treacă în cosmos, în fenomenele naturii care se convertesc în natură organizată, ca și în manifestările istoriei care pot sau nu să capete consistență istorică — spre a nu mai vorbi despre determinațiile unei vieți de om, care trec sau nu într-un destin uman definit. Dacă o schemă logică nu poate da schelul formal pentru *asemenea* teme, atunci logica poate fi predată în cinci zile, cum spunea Arnauld în veacul al XVII-lea, spre a fi apoi părăsită.

Synaletismul determinațiilor

Universul începe cu o explozie, lumea pămîntului cu un potop, istoria cu conflicte, gîndirea cu un haos logic, numai logica-nul vrea să înceapă cu o propoziție sau cel mult două. Vrea să demonstreze, eventual să calculeze.

Dar nu „demonstrăm” decît din nevoia de-a explica altuia sau de-a ne explica nouă înșine ceva. În general, altminteri, tindem să *adeverim* ceva, așa cum și în lucruri se impune și reușește (ori nu) cîte o adevărire, permanent. Iar în timp ce explicația nu are o desfășurare amplă și nici nu trebuie să aibă, reducîndu-se la o înlănțuire de propoziții, adevărirea își proiectează demersul — a cărui schemă o căutăm — peste adevărate ansambluri. O adevărire întemeiată poate să se extindă asupra unui întreg capitol de științe, după cum poate lua proporțiile unei argumentări filozofice, ale unei opere literare, ori ale unei desfășurări istorice.

De altfel, chiar și demonstrația este, în fond, o formă sau un caz limită de adevărire întemeiată; dacă nu demonstrația pentru altul, care este făcută în scop didactic sau persuasiv și explică ceva *dinainte* știut, cel puțin demonstrația pentru lămurirea proprie, care

explică ceva încă neștiut și tocmai de adevărit. Este și demonstrația un synalethism, cum am numit adevărirea, iar o dată cu ea și silogismul, de vreme ce pentru Aristotel orice demonstrație e un silogism. Dar ele sînt un synalethism în miniatură și simplificat, poate chiar debilitat. De aceea, putem porni răsturnat, de la complex la simplu; iar prima formă de complexitate o dau peste tot manifestările, fenomenele, determinațiile, cu exuberanța lor vecină cu haosul.

Problema este, în acest caz, de a stăpîni sau a vedea cum este stăpînită și controlată o lume de fenomene aparent anarhice sau rău înlanțuite. S-ar putea spune că și în lucruri se întîmplă, atunci, ca în mintea omului: o situație de fapt este transformată în *temă*. Dată fiind mulțimea de determinații, sau pur și simplu de manifestări ce ne stau în față, tema este: cum capătă ele o bună înlanțuire, un rost, o rostire? Cum este ordine în dezordinea aceasta? În speță, ca într-o altă teorie a mulțimilor: cum se ridică mulțimea de aci a determinațiilor, de la simpla caracterizare de început a mulțimii, la un adevărat concept al mulțimii? Iar *aceasta* ar fi adevărirea întemeiată a determinațiilor, o adevărire a cărei ilustrare prin exemple ne-ar putea conduce la o primă schemă logică, un prim synalethism.

Ilustrația cea mai bună a și apărut: este modul de constituire, potrivit lui Darwin, a speciilor, a acestor „concepte” ale realului. Am văzut că trecerea de la varietate la specie nu reprezintă un silogism al naturii, fiind în schimb o adevărire întemeiată a ei, ca trecere de la determinații la general, prin acțiunea individualului. Într-adevăr, o varietate înseamnă un ansamblu de caractere, care se desprind și se reliefează, în lumea lor, ca o temă specifică, propusă (adică pusă înainte) de natură. Ca și firese, în synalethismul acesta biologic ce ni se propune, individualul va putea urca spre general, ceea ce înseamnă că individualul apt să obțină o intrare în ordine va conduce la ordinea, încă neconstituită, a speciei. Ajunse la treapta speciei, varietățile vor avea un plus de siguranță biologică și unul de consistență logică: determinațiile speciei vor avea necesitate și universalitate.

Schema logică a unui asemenea synalethism, care poate fi numit al determinațiilor, ar fi atunci aceasta: anumite caractere, fără organizare și asamblare sigură, apar la diverse exemplare individuale, dintre care cele purtătoare de general (aci: deschise către o specie) conduc la determinații cu caracter organizat. Simbolizînd, schema va fi:

$D_1 \dots \dots \dots D_n$	(determinațiile varietății)
$I_1, I_2 \dots \dots \dots I_n$	(exemplarele individuale din sinul varietății)
$(IG)_1, (IG)_2 \dots \dots (IG)_n$	(exemplarele apte să ducă la specie, deci cuplate cu un general)
$(DG)_1, (DG)_2 \dots (DG)_n$	(determinațiile organizate prin general: caracterele speciei)

În cazul deci că exemplarele individuale privilegiate reușesc să impună specia, determinațiile se adevăresc, devenind caractere necesare ale unei specii. Nu s-a produs o concluzie, ci o reasezare, prin regăsirea temei; de astă dată, o așezare în ordine. Un synalethism.

Putem lua acum exemple de altă natură, întâi un exemplu istoric. O populație (o seminție) înseamnă, la început, o simplă varietate umană (ca varietatea biologică), adică un simplu mănunchi de determinații: limbă, spațiu preferat, stil de viață, obiceiuri, fapte războinice, fapte pașnice, manifestări creatoare, aspirații. Determinațiile acestea, luate ca atare, nu au nimic organizat, ci doar reapar, în mare, și se reiau cu fiecare generație, suficient spre a deveni caracterizatoare pentru acele comunități. Dar comunitățile se manifestă prin indivizi, care trăiesc în ele ca în „elementul” lor. Ei pot trăi fără conștiința întregului, comandați fiind atunci, în comportamentul lor, de determinații dinainte date (tribale), sau pot să se ridice la conștiința întregului. Aceasta înseamnă că pot căuta ordinea sub care trăiesc și că o pot afla ori nu, o pot înnoi, crea și impune altora ori nu. Exemplarele individuale ridicate la dreapta conștiință a întregului fac, în cazul cel bun, racordul dintre individual și general, în comunitatea respectivă. Dar nu numai ei intră în și pun pe alții în ordine, ci determinațiile ele însele, *tema* inițială, capătă consistență, sens și organizare. Iar procesul acesta logic, de regăsire și întemeiere a temei, este și cel real istoric: prin conștiința câtorva indivizi conducători pe un plan ori altul, comunitatea și-a obținut *adeverirea ei întemeiată*, determinațiile ei avînd, de acum înainte, deopotrivă consistență logică și istorică. Populația s-a transformat în popor. Așa s-ar constitui *un* tip de synalethism istoric.

Se poate urmări aceeași schemă logică — acum însă nesaturată — la populațiile care *nu* se împlinesc istoric. Semințiile mongolice au trădat și ele tot felul de determinații caracterizatoare. Mase umane întregi au trăit sub aceste determinații, în timp ce cîteva exemplare se vor fi ridicat la conștiința temei ce se propunea istoriei, prin existența și acțiunea mănunchiului specific de caractere. Aci s-a întîmplat însă eșecul logic, care era solidar cu o catastro-

fă istorică. Acele conștiințe individuale nu au putut face racordul cu un sens general pentru seminția lor. (Istoriceste, s-a spus: o trecere de la stadiul de populație la cel de popor nu era de obținut, cu hoarde umane în sînul căroră femeia nu era creatoare de familie stabilă, nici comunitatea creatoare de societate.) Și astfel, determinațiile populațiilor mongolice n-au putut fi regăsite întemeiat; adevărarea lor nu s-a produs. Desigur, un fel de silogism istoric, care să le poarte la acțiune, au putut avea semințiile mongolice; dar un synalethism, nu.

Exemplul semințiilor care trec ori nu de la populație la popor se sprijină pe determinații în concretul istoriei. Deopotrivă însă apare un synalethism istoric — acum de alt tip — atunci cînd se pleacă de la determinații *abstracte*. Acesta este cazul ideologiilor (și firește al utopiilor), care toate propun drept temă determinatii de natură „ideală” ale cetății și insului: bunăstare, armonie, libertate, fericire a insului, potențare și valorificare a capacităților lui. În abstractul lor, cum sînt propuse acum determinațiile, ele nu trec de-a dreptul în existența concretă a indivizilor, ci se constituie, spre a putea ancora în realitatea istorică, într-o structură organizată, în *ideea* unui stat, într-o constituție, așadar într-o configurație generală. Entitatea aceasta de ordin general (întocmai constituțiilor care i se cereau lui Rousseau, sau întocmai constituției spartane altădată, sau constituției americane acum) trebuie să-și găsească adecvația cu aspirațiile indivizilor reali, fără de care ființa istorică nu se ivește cu adevărat. Acoperirea dintre cele două serii de determinații (ale ideologiei și ale individualului) poate avea loc ori nu; și este jalnicul spectacol al istoriei că majoritatea ideologiilor coborîte din abstract nu întîlnesc realitatea concretă, aspirațiile indivizilor neacoperindu-se cu prescripțiile ideologilor. Dar și în caz de reușită și în caz de eșec, desfășurarea synalethismului este aceeași: de la determinatii la general (stat, constituție), prin individualul care se cuplează cu acesta, punînd în ordine sau nu determinațiile, regăsite și în cazul bun adevărate. Formal schema ar fi:

$D_1, D_2 \dots D_n$	(Determinațiile oferite de ideologie)
$G_1, G_2 \dots G_n$	(Constituțiile sau statele ce se pot concepe cu ele)
$(IG)_1, (IG)_2 \dots (IG)_n$	(Exemplarele individuale ce se cuplează cu generalul)
$(DG)_1, (DG)_2 \dots (DG)_n$	(Determinațiile adevărate și adevărate ale ideologiei)

Obținem o schemă logică modificată, față de prima, doar prin așezarea diferită a generalului și individualului. Un al doilea tip de synalethism, deci.

Un ultim exemplu de synalethism al determinațiilor — de rîndul acesta unul speculativ — l-ar putea oferi argumentarea aristotelică, dublată de cea carteziană, pe tema ființei. În ea însăși, ființa este „tema” prin excelență, și de aceea ea nu poate lipsi, ca exemplu, într-o logică tematică. Nimeni însă nu a pus mai limpede ființa ca temă decît Aristotel. Pentru el „ființă” este un termen omonim, adică dă același nume unor aspecte felurite ale realului. Astfel ni se spune (în *Metafizică*, IV, 2, trad. rom.): „Despre ființă se vorbește în multe sensuri, dar în raport cu un anumit punct de vedere și cu privire la o anumită natură... Astfel unor lucruri le zicem ființe pentru că sînt substanțe, altora pentru că sînt însușiri ale substanței (după felul categoriilor: cantitate, calitate, relație etc., *n.n.*), apoi altora pentru că sînt pe calea spre substanță ori reprezintă pieirea, privația de determinare sau elementul productiv sau generator al substanței, sau ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanța, ori pentru că sînt o negație a celor înșirate mai sus sau a substanței. Spunem doar și despre neființă că este o neființă... Or, dacă acest principiu este întotdeauna substanța, atunci e datoria filozofului să posede principiile și cauzele substanțelor”.

Dar principiile și cauzele substanțelor — vom spune — se desprind din modul acestora de-a se ivi, anume prin împlîntarea unei forme substanțiale într-o materie, de pildă prin împlîntarea formei, concepută pentru o statuie, în marmura statuii. Dacă ținem seama de această lege (doar presupusă aci, în *Metafizică*), atunci synalethismul determinațiilor ființei este complet și el regăsește primul tip, cel de adevărire a unei teme biologice ori istorice concrete. Desfășurarea este:

- 1) *Determinațiile* concrete ale ființei, sau ființa de fiecare dată altfel determinată. Tema propusă;
- 2) Caracterul *individual* luat de ființa variat determinată, prin faptul că, în orice versiune, ceea ce numim ființă se raportează la substanță, care este la Aristotel principiu al individualității;
- 3) Cuplarea substanței individuale, sau a realităților substanțiale, cu *generalitatea* legii de formare a substanței;
- 4) Adevărirea tuturor modalităților de ființă determinate, ca ținînd acum de ordinea ființei în genere.

Acesta ne pare a fi synalethismul — iar nicidecum silogismul — prin care Aristotel întemeiază ființele, *ta onta*. Cît despre ființa ca ființă, ea își va căuta o altă întemeiere, care poate nu mai încapă în scheme logice.

Dar aceeași structură logică o are și synalethismul lui Descartes cu privire la ființă (iarăși ființa realității, nu ființa ca ființă). Interesant este că el pleacă de la determinațiile realului ca fiind *negate*, nu afirmate, ca la Aristotel. Și el spune (*Meditația a II-a*): „Presupun așadar că toate lucrurile pe care le văd sînt false, socotesc că nimic din ceea ce ne înfățișează memoria amăgitoare n-a existat vreodată; că nu am defel simțuri; că trupul, forma, întinderea, mișcarea și locul sînt năluciri. Ce va rămîne adevărat atunci? Poate doar aceasta, că nu e nimic sigur.“

Iată deci toate determinațiile lumii, dar cu semn negativ. Ce urmează, se știe: faptul că „nimic nu e sigur“ este rostit de un „lucru cugetător“. Eu sînt cel care se îndoieste, iar acest dubito înseamnă *cogito*. A apărut dintr-o dată individualul, nu sub chipul conștiinței anumite, dar sub cel al unei conștiințe individuale oricare, în fața determinațiilor cu sens negativ. Este vorba de conștiința „ce se îndoieste, înțelege, afirmă, neagă, vroiește, nu vroiește, totodată imaginează și simte“. Dar ce dă garanție acestei conștiințe? Iarăși se știe, *generalul*, divinul. „Văd pe deplin că siguranța și adevărul oricărei cunoașteri atîrnă doar de cunoștința Dumnezeuului adevărat, așa încît înainte de a-l fi aflat pe el, n-aș fi putut ști în chip desăvîrșit nimic cu privire la vreun lucru.“

Acum conștiința știe, cel puțin în argumentarea carteziană, despre toate lucrurile cum că sînt. Determinațiile s-au adevărit în chip întemeiat prin garanția divină. Synalethismul determinațiilor este deci perfect: 1) tema lor (cu sens negativ) 2) individualul, conștiința care de la o singură determinare, *cogito*, le poate reface pe toate 3) cuplarea individualului cu generalul divin 4) regăsirea întemeiată a determinațiilor, acum cu sens pozitiv.

În timp ce silogismele (deși prezente, oriunde e în joc cauzalitatea) exprimau în chip forțat desfășurarea logică a lucrurilor, synalethismele ni se înfățișează firesc pretutindeni, ca un schelet intrat de fiecare dată în altă întrupare.

*

Synalethismul determinațiilor înseamnă, prin urmare, adevărarea lor în cerc. Deocamdată nu e vorba decît de o schemă, iar nu de un mecanism în sensul bun, adică de o structură în mișcare. Dar, de pe acum, ceva este totuși în mișcare, într-un asemenea cerc: tema

care se regăsește pe sine. Ea nu numai că se regăsește, dar nu are la capăt nimic din fixitatea unei concluzii, ci păstrează fluiditatea unei deveniri logice. Atît în exemplul biologic, cît și în cele istorice ori în cele speculative de mai sus, determinațiile regăsite, desfășurîndu-se în chip controlat, rămîn totodată deschise spre altele noi (spre determinațiile noi ale unei specii, ale unui popor, ale ființei), care sînt la fel de necesare ca și determinațiile, regăsite, ale temei de început.

Într-un synalethism, capătul de drum este drum. După concluzia unui silogism, nu mai este nimic de spus. După încheierea unui synalethism, se deschide de fiecare dată o lume.

Synaethismul generalului

Tema pe care ne-o putem propune, sau care se propune într-un caz ori altul, nu este numai: cum capătă un mănunchi de determinații adevărate, sens unitar, rost logic. Tema poate fi de asemenea: cum capătă adevărate *ceva general*, o lege? Stau și legile în felul lor, ca determinațiile, undeva în lenevia lumii, pînă ce vine un agent să le însuflețească, în realitate să se lase însuflețit și purtat spre ordine de ele. Dar, prin adevăratele lor, li se întîmplă să sufere o reșezare, așa cum se întîmpla cu determinațiile. Iar dacă determinațiile, odată regăsite și adevărate, deschideau către o lume de manifestări acum organizate, generalurile regăsite și adevărate deschid către o lume de modulații proprii. Se educă și generalurile, așa cum se educă determinațiile, prin adevăratele lor întemeiată. O logică în care ni s-ar arăta numai ce *este* un general sau *cui aparține* o determinație ar fi una de simple înregistrări în starea civilă a lucrurilor. Synaethismul generalului îl pune pe acesta în proces.

Există astfel în chimie o lege numită legea afinităților electice, care poate intra în desfășurare și ea. Oricît de puțin se știa pe vre-

mea lui Goethe despre o asemenea lege (căci afinitățile chimice trebuie să aibă o explicație științifică de principiu, dar la început ele nu denumeau decît o stare de fapt, în regularitatea ei), îi era de ajuns scriitorului spre a o invoca drept lege, trecînd-o pe registrul uman. Nu stau și oamenii sub afinități electivă? Iar tema aceasta își căuta acum adevărul în chimismul uman.

În romanul *Wahlverwandtschaften* — care ne va părea întreg o adevărire (literar) întemeiată, un synaethism — legea afinităților, generalizată acum și prin aplicarea ei dincolo de substanțe chimice, este de la început pusă drept *temă*: Charlotte și căpitanul, prietenul soțului ei, o invocă, o comentează și o privesc cu un amestec de interes și neliniște, ca și cum ar ști și s-ar teme să știe că stau, cu atracția lor unul pentru altul, sub această lege. Dar ei sînt efectiv ființele *individuale* căzute sub robia generalului, iar cînd Charlotte, cu presimțirea sufletului ei feminin, spune că „nu va fi bine“, o spune numai, fără a putea schimba cursul lucrurilor. În fața celor doi, lucizi sau pe jumătate lucizi cum sînt, se află cealaltă pereche, stăpîniți și ei de legea afinităților electivă: Eduard, soțul, și tînăra Ottilia. Ei nu sînt lucizi și nu știu de nici o lege; dar o trăiesc și sînt ca indivizi sub imperiul ei, cu orbire cel dintîi, cu grație și nevinovăție Ottilia.

Ce se întîmplă cu ființele acestea individuale, cuplate cu un general? Ele confirmă legea, cu determinațiile pe care și le dau, dar o și modulează, pînă la a face din ea o distorsiune umană. Legea intră în coliziune cu adevărul uman, greu cucerit asupra naturii, spusese Goethe, cum că „începutul și culmea oricărei civilizații le aduce căsătoria“. Insul neprihănit, individualul absolut al constelației din roman, Ottilia, se prăbușește cînd își înțelege sacrilegiul. Legea se adevărește, dar negativ, pustiind destinele individuale. În altă constelație însă, cu alte determinări, legea ar fi putut să se adevărească în pozitivul armoniei dintre destine, modulîndu-se așadar într-alt fel.

Poate părea curios ca un roman să fie supus unui tratament logic, dar vom pretinde mai mult, că nu numai un roman cu teză, ca *Wahlverwandtschaften*, reprezintă o adevărire ce se vrea întemeiată, ci orice roman sfîrșește prin a fi, mai discret ori mai strident, o asemenea adevărire. Să reținem totuși aci numai schema logică prin care se susține romanul de față, văzînd în ea una din formele posibile ale synaethismului generalului. Tema fiind generalul, schema se va deschide prin el:

G	(Aci legea afinităților electivă, deschisă spre felurite versiuni.)
$(IG)_1, (IG)_2 \dots (IG)_n$	(Ființele individuale ce stau sub imperiul legii.)
$(DG)_1, (DG)_2 \dots (DG)_n$	(Determinațiile anumite pe care și le dau ființele individuale.)
$(GD)_1, (GD)_2 \dots (GD)_n$	(Modulațiile generalului regăsit, obținute prin determinațiile anumite.)

Am început cu exemplul romanului pentru că, în acesta citat, generalul stă de la început pe primul plan și are chip organizat, de lege. Alegem acum exemplul unui general care nu e defel organizat și consistent ca o lege, dar nu e mai puțin un general: statul revoluționar; ideea nelămurită de stat a unei revoluții ca aceea franceză. Spre deosebire de o ideologie, care dă tot felul de determinații pentru fericirea comunității, o revoluție ca cea franceză tinde, cu aspirația ei către un alt general, să răstoarne ordinea existentă, știind mai bine ce detestă (*à bas les tyrans!*) decât ce vrea.

Dar individualități puternice vin să încorporeze, succesiv, ideea revoluționară. Ca niște mari individualități istorice apar acele mase populare ale Parisului, care doboară, în numele altei ordini, Bastilia, sau ca o unică apariție istorică, asemănătoare doar Furiilor mitologice, așadar individualizată la culme, se dovedește a fi masa femeilor care pornesc împotriva Versailles-ului și aduc pe rege la Paris. Iar alături de aceste masive individualități, se naște în aproape fiecare francez de atunci câte un purtător al ideii revoluționare, astfel că, în perfecta lui neînsemnatate, câte un individ ca Drouet poate hotărî de desfășurarea Revoluției și o poate modela, identificînd la Varennes pe regele fugar și silindu-l astfel să se întoarcă la Paris, spre eșafod.

De altfel, individualitățile propriu-zise, în limitele insului, nu întârziaseră să apară, fiecare purtînd cu el povara ideii revoluționare. Că ei se numesc Mirabeau, Danton („acest Mirabeau al sans-culottismului”), Marat sau Robespierre, interesează anecdotică, iar nu logica Revoluției. În logica ei era să-și dea determinații deschise către ordinea generalului. Căci spre deosebire de ideologie, individualul revoluționar nu se cuplează cu un general *dat* (o constituție, un stat), ci este el purtătorul unui general care — ca în cazul biologic al speciei — nu este dat încă. Numai că determinațiile, fie că erau supremația Tiers-Etat-ului, apoi Adunarea Națională, Adunarea Constituantă, Comitetul Salvării Publice, Directoratul, fie că erau proiectele de constituție, succesiv încercate de un Sieyès, fie, în

sfârșit și mai ales, că erau lozincile de libertate, egalitate și fraternitate, nu reușeau să dea consistență logică și istorică generalului urmărit. Schema logică este aceeași ca în cazul *Afinităților electiv*e, numai că synaethismul Revoluției franceze nu se desăvârșea: adevărul întemeiată a ideii revoluționare rămânea neobținută.

În schimb se întâmplă ceva impresionant pentru logica istorică: determinațiile, care nu puteau conduce la un general sortit să închidă bucla, *rămîneau libere*. Revoluția a oferit în stare nudă istoriei ceea ce n-a putut înmănușea laolaltă: libertatea, egalitatea, fraternitatea. *Peste istoria Europei au plutit, de atunci, reziduurile logice ale unui synaethism neîmplinit*. Astfel, libertatea nudă a avut cea dintîi inițiativa istorică (uncori o are încă), dar ea s-a pierdut prea des în anarhie; egalitatea a venit apoi să deschidă un alt capitol al istoriei, dar ori de cîte ori a fost nudă a riscat, ca în socialisme occidentale, să ducă la sterilitate; iar la finele veacului nostru a rămas precumpănitoare a treia lozincă, fraternitatea (în versiunea unei noi religii, după unii, a unei internaționale, ori a unei generoase idei unificatoare), sub semnul căreia ni se spune că va fi veacul viitor, altminteri riscînd să nu fie defel. Dar cînd oamenii vorbesc așa, ei par să uite că invocă o logică. Să nu fie atunci logica aceasta, pe care o invocă pe neștiute toți profeții de astăzi, mai puternică decît voința oamenilor?

Am ales, pentru synaethismul generalului, întîi un general ca lege (afinitățile electiv), apoi un general ca ideal istoric (în cazul statului revoluționar). Înainte de a trece la un al treilea tip de general, unul de ordin speculativ, vom releva faptul că exemplele date pot fi semnificative și prin aceea că arată felul cum adevărul întemeiată a generalului conduce, prea des, la rezultate de ordin negativ sau precar, spre deosebire de synaethismul determinațiilor. Determinațiile, într-adevăr, se regăsesc și întră în ordine, dar generalurile sînt, în principiu, ordinea însăși, iar tulburarea, mișcarea, reșezarea acesteia poate lesne crea dezordine, mai ales în lumea omului. În lumea naturii, generalurile ori nu se împlinesc defel, ori se împlinesc pînă la urmă tiranic, subsumînd și aservindu-și individualurile. Cu omul și cultura lui, însă, generalurile, care nu-și mai subsumează individualurile (decît în condițiile tiraniei, ale oastei, ori ale ordinului), ci se cuplează cu ele, pot apărea distorsionate la capătul unei astfel de cuplări, sau cu semn negativ.

Cu exemplul *speculativ* de general, acum, acesta din urmă se poate ridica la negativul absolut, cînd nu-și obține pozitivitatea absolută. Exemplul pe care-l vom lua pentru synaethismul generalului este iarăși cel al ființei, de astă dată nu al ființei în determinații-

le ei, ca la Aristotel ori Descartes, ci al ființei în realitatea ei absolută, desprinsă de orice, ca la eleați. În ultima ipostază, ființa luată ca temă începe prin a fi generalul în toată masivitatea sa: „ceea ce este“, fără discriminare. Totul se petrece în absolut: generalul va fi absolut, determinațiile vor fi absolute, individualul va fi așa. Versiunea lui Xenofan, după textul din *De Melisso Xenophane Gorgia* al lui Pseudo-Aristotel, prezintă astfel argumentarea (trad. D. M. Pippidi):

„Zice — referindu-se la divinitate — că dacă este ceva, este cu neputință să se fi născut. Într-adevăr, ceva născut trebuie să se fi născut neapărat fie din ceva asemenea cu el, fie din ceva deosebit: amîndouă ipoteze imposibile, întrucît, din două lucruri asemenea nu se vede pentru ce unul ar naște pe celălalt în loc să fie cel născut, iar un lucru deosebit nu se poate nici el naște din altul deosebit... Pentru toate aceste motive divinitatea este veșnică.“

Iată deci tema: ființa, nu determinată într-un fel ori altul, nu cea prinsă într-un *hic et nunc* ori altul, ci ființa „mai presus de tot ce există“ (cum se va spune îndată) și veșnică. Chiar și ființa aceasta însă are determinări, numai că sînt absolute, ca și ea. Într-adevăr:

„Dacă însă divinitatea e mai presus de tot ce există, atunci — zice el — trebuie să fie Unu. Căci dacă ar fi doi sau mai mulți, nici unul n-ar putea fi cel mai tare și cel mai bun, de vreme ce, fiecare fiind zeu, ar trebui să fie zeu în același chip... Încît, dacă divinitatea există și are o fire zeiască, zeul trebuie să fie Unu.“

În timp ce generalul era „ființă veșnică“, determinațiile ei în absolut se reduc la una singură: faptul de a fi Unu, tocmai. Dar ființa, fie și absolută, nu are numai o natură generală și o determinație total caracterizatoare; ea trebuie să posede și o întrupare individuală, altminteri riscînd să rămînă în generalitatea „elementului“. De aceea Xenofan spune:

„Dacă prin urmare divinitatea e Unu, e la fel în toate părțile ei, și vede și aude și-și are celelalte simțuri în toate părțile ei... Fiind la fel în toate părțile ei, Unul însemnează că e sferic, căci nu poate fi la fel numai ici și colo, ci pretutindeni.“

Acum, cu chipul acesta individual de ființă sferică, tema ființei veșnice poate fi regăsită și adevărită. Iar adevărarea ei îi dă o admirabilă modulație speculativă, la Xenofan:

„Veșnic fiind și Unu și la fel sferic, Zeul nu-i nici nemărginit, nici mărginit. Într-adevăr nemărginită e ne-ființa... Dar Unul nu-i la fel nici cu ne-ființa, nici cu pluralitatea de ființe: tocmai pentru că Unu n-are cu ce se mărgini. O astfel de ființă unică, cum zice el că e divinitatea, nici nu se mișcă, nici nu-i nemișcată. Nemișcată e ne-ființa... De mișcat, iarăși, se mișcă ființele mai mult decît una.“

Astfel încît, în concluzie, Xenofan poate spune despre ființa veșnică, regăsită și adevărită în modalitatea individualului ce o întruchipează:

„Pentru toate aceste motive, o asemenea divinitate veșnică și una, identică cu sine și sferică, nu poate fi nici nemărginită nici mărginită, nici nemișcată nici în mișcare.“

Synaletismul speculativ al primilor eleați este acesta. El prezintă o structură ușor deosebită de cea a generalului ca lege și a generalului de dinainte de lege, prin intervertirea determinațiilor cu individualul. Schema ar fi:

G	(Generalul ca ființă veșnică, deschis spre determinații.)
(DG)	(Determinația unic caracterizatoare, deschisă spre individualizare.)
(IG) ₁ , (IG) ₂ (IG) _n	(Individualizările generalului determinat.)
(GI) ₁ , (GI) ₂ (GI) _n	(Modulațiile, prin individualizări, ale generalului.)

Căci la eleați se poate vorbi de modulații prin individualizări, și tocmai de aceea viziunea lor asupra ființei trădează unele diferențe. Într-adevăr, același synaletism speculativ apare la Parmenide ca și la Melissos; dar deosebit de semnificativ, pentru felul cum generalul regăsit poate fi modulată, este faptul că din ființa „sferică“ Parmenide inferează că ea e *limitată* și nemișcată, iar Melissos deduce din ființa fără început și sfîrșit spațial că e *nelimitată* și nemișcată. Amîndoi gîndesc pe linia spațiului, unul punînd accentul pe sfericitate, altul pe nemișcare spațială, pe cînd Xenofan mergea pe linia *timpului* veșnic, ajungînd la descrierea ființei absolute, prin mărginit-nemărginitul timpului și prin mișcat-nemișcatul lui. Cît despre presocraticul modern, Spinoza, el va aduce, cu un synaletism speculativ la fel articulat, noi modulații pentru generalul ființei, în măsura în care sfîrșește la panteism.

Vom putea concluda: atît realitatea naturală (cu legile care o guvernează), realitatea umană (cu legile ei, naturale încă și împletite cu cele ale culturii — și ce oare aduce romanul, decît coliziunea dintre natură și cultură?), realitatea umană cu legile ei istorice, cît și gîndirea speculativă, cu marile ei teme filozofice, vin să arate care sînt modulațiile și, în definitiv, peripețiile generalurilor prinse în materia lumii.

Atunci cînd logica rămîne indiferentă chiar și față de *vibrația ordinii* în lume, ea nu intră în rezonanță cu nimic, decît poate cu neființa atît de frumos invocată de Xenofan.

Synaethismul individualului

Se adevăresc întemeiat determinațiile numai dimpreună cu generalurile? Dar se adevărește și individualul ca atare. Este chiar, printre experiențele logice, una dintre cele mai frecvente, aceasta de a vedea cum realitățile individuale se adevăresc și legitimează, conducînd la un synaethism al individualului. Și este destul să spunem că abia aci, la synaethismul individualului, și-ar găsi loc, ca un caz particular, silogismul, spre a sugera cîtă cuprindere și ce perspective logice ar putea avea o teorie a synaethismului. Dar, înainte de a arăta cum se lasă învăluit și întemeiat silogismul de o formație logică mai generală, încercăm a pune în lumină cîteva synaethisme ale individualului, în planurile cele mai variate.

Toată lumea face astăzi un vast synaethism al individualului: de la inteligența sau rațiunea umană, ca formă individuală, ba chiar singulară, de rațiune, inferăm perfect logic existența posibilă a altor forme de inteligență și de rațiune în cosmos. Iar cum și acestea ar avea caracter individual, tema inițială, cea a rațiunii, este regăsită, în principiu, acum în chip întemeiat, și, în așa fel adevărită, încît o rațiune specifică (cea umană) se diversifică în rațiuni specifi-

ce. Individualul-temă intră astfel în procesiune. Vom numi „synalethismul Robinson” tipul de argumentație logică invocat, întrucît, așa cum omul rămas singur, Robinson, regăsea pe treptele acțiunii sale raționale pe toți oamenii, rațiunea singură de pe Terra regăsește alte ființe raționale.

Însă pe acest model al synalethismului Robinson putem nu numai să ne ridicăm în vastitatea cosmică, dar și să coborîm în subso-lul umanității, de unde e mai potrivit să începem. Așa făcea, pentru demonstrația sa filozofică, un Condillac, închipuind un om simplificat, o „statuie”, care încă era om, dar avea un singur simț: mirosul. Cum oare s-ar putea contesta că e vorba de o ființă (respectiv conștiință) individuală, fie și una anonimă? Iar această îngustată conștiință individuală, oricare, va regăsi, în desfășurarea ei pe trepte logice, conștiința individuală *completă* a omului, iarăși oricare. Dacă, pentru trecerea rațiunii singulare în rațiuni, sau a omului singur pe insulă în oameni, ar trebui să desprindem *noi* synalethismul subiacent, în schimb aci, la Condillac, synalethismul individualului ni se oferă singur, cu articulațiile sale. De aceea și începem cu el.

Tema lui Condillac este, așadar, conștiința umană individuală. Deși statuia cu un singur simț are caracter de „ipoteză”, nu o înțelegem ca o teză, ci cu adevărat ca o temă: cum se reface conștiința umană dintr-o parte a ei? Conștiința este de la început una umană sau preumană, deci o natură vie și dată, căci — așa cum se va vedea — are facultăți, resimte plăcere și neplăcere, în sfîrșit e capabilă de atenție. Condillac scrie (*Traité des sensations*, trad. rom., partea I, cap. I):

„Statuia noastră are numai simțul olfactiv, în consecință nu poate lua cunoștință decît de mirosuri. Ea nu poate avea ideile de întindere, de formă, de nimic ce e în afara ei, sau a senzațiilor ei, după cum nu poate avea ideea de culoare, de sunet sau de gust.”

Acum, conștiința aceasta, individuală la extrem, prin reducerea ei la un singur simț, își dă determinări (cap. II):

1. „O dată cu primul miros ce-i parvine, capacitatea de a simți a statuii noastre se concentrează în jurul impresiei exercitate asupra organului său olfactiv. Iată ceea ce numesc atenție. 2. Din această clipă, statuia începe să se bucure sau să sufere... resimte plăcere, în timp ce, dacă mirosul ce i se oferă e neplăcut, ea suferă. 3. Dar statuia noastră nu posedă deocamdată nici o idee”...

Aceasta înseamnă că statuia, respectiv conștiința individuală simplificată, nu are încă nimic general („idei”) în ea: își dă cîteva determinări, dar unele care nu se integrează de la sine într-o viață de conștiință asigurată, ci are nevoie, spre a o face, de un principiu

de generalitate al vieții de conștiință. Iar principiul îl va da *memoria*, care este produsul atenției, atunci când aceasta din urmă întîrzie asupra unei impresii și o reține. Pînă la apariția memoriei — adică pînă la cuplarea cu un izvor de generalitate — statuia nu are dorințe; dar prin memorie își va putea compara impresiile și atunci se vor naște dorințele. Statuia nu are încă judecăți, dar prin memorie, ce îngăduie raportări, poate obține judecata. În sfîrșit, statuia nu are de la sine imaginație, dar intensitatea memoriei i-o conferă. Și de aci se nasc, prin firească înlănțuire: dragostea, ura, speranța, teama, voința, precum și ideile particulare și generale.

Conștiința deplină s-a ivit. Iar ea nu este un simplu fel de „conștiință în genere” (în sensul kantian), fundamentală, dar sumară, ci conștiința vie a oricărui ins, în speță trimite la conștiințele individuale la plural, în care individualizarea se poate accentua și mai mult, prin precumpănirea unei facultăți sau a alteia. Schematizînd:

I	(Conștiința individuală, oricare, restrînsă la un singur simț)
$D_1, D_2 \dots D_n$	(Determinațiile, restrînse și evanescente, pe care și le poate da ea)
$(DG)_1, (DG)_2 \dots (DG)_n$	(Determinațiile, sigure și oricît de variate, pe care i le conferă <i>memoria</i> ca izvor de generalitate)
$(IG)_1, (IG)_2 \dots (IG)_n$	(Conștiințele individuale complete și vii, regăsite prin principiul de generalitate)

Acesta ne pare a fi synaethismul individualului, pe modelul căruia căutăm deopotrivă adevărarea sporitoare a rațiunii de pe Terra și cea după care Robinson refăcea experiența altor oameni, nădăjduind, ca și noi, în apariția lor.

Acum vom da (în perfectă inocență filozofică) un cu totul alt exemplu de synaethism al individualului, unul luat din lumea tehnicii. Căci este și tehnicul o expresie a logicului, în definitiv. Este vorba de mecanismele cu aburi, care au dat diverse tipuri de mașini. Printre forțele lumii naturale se află, într-adevăr, și cea a vaporilor produși prin încălzire. Nu o putem oare privi ca o forță specifică, într-un sens una individuală, în mulțimea forțelor naturii? Ea însă are diverse manifestări și, sub observația omului, capătă cu atît mai mult diverse determinații: de pildă, poate să ridice capacul unui vas în care apa fierbe. De vreme ce sîntem în lumea tehnicii, era firesc ca omul, cu ingeniozitatea sa, să caute un principiu *general* de punere în valoare a acestei forțe date. E drept, omul a întîrziat mult să găsească acest principiu, dar în epoca modernă l-a găsit,

ba chiar a deschis, prin el, era industrială: era principiul bielei și manivelei, de trecere a energiei calorice în energie mecanică de deplasare, prin piston și prin intermediul roții. Așa au apărut, după mașina de filat pe bază de forță motrice mecanică: locomotiva, plugul cu aburi (tractorul de pe vremea lui Marx), vaporul de treierat, ca și vaporul propriu-zis, care poartă chiar numele forței inițiale, cea a vaporilor. Aceștia din urmă, ca forță specifică, au condus deci la determinatii, la început libere și neorganizate, apoi, prin cuplarea cu un mecanism general, la determinatii necesare, sfârșind prin a da „vapoare”, adică întruchipări tehnice individuale, acum organizate, care, în definitiv, reprezentau regăsirea întemeiată și adevărarea practică a forței de început.

S-a plecat de la un I, ca și în cazul synalethismului Robinson, s-a trecut prin D-uri evanescente, apoi prin (DG)-uri, spre a se ajunge la aceste uimitoare (IG)-uri, care sînt, sau au fost, mașinile cu aburi. Căci, printr-alte synalethisme — ale individualului sau de orice fel — puse în joc de gîndirea tehnică, s-a inventat între timp motorul în patru timpi, care a lăsat în urmă forța aburului, așa cum noi invenții, cu o structură logică tot sigură, ba încă cu programe logice, lasă acum în urmă motoarele în patru timpi. La fel cum oamenii și statele trec și se petrec, dar structurile logice rămîn, tot așa se petrec și făpturile tehnicii, lăsate fiind în urmă de o logică, în sînul căreia cea simbolică, a mașinilor de calculat, nu pare decît un subcapitol.

De vreme ce ne-am luat libertatea să invocăm la nivel elementar gîndirea tehnică, să îndrăznim a invoca, tot la nivel elementar, pe cea matematică. Ce este, de pildă, o ecuație algebrică, cel puțin una cu o singură necunoscută, decît un synalethism al individualului? Ecuația poate fi privită, după cum se știe, ca un număr, scris după puterile bazei lui. Astfel, dacă luăm: $x^3 + 4x^2 + 3x + 2 = 1\,432$, aceasta înseamnă, în numărătoria noastră: $1\,000(10^3) + 400(4 \times 10^2) + 30(3 \times 10^1) + 2(2 \times 10^0)$, adică 1 432. În ecuația astfel concepută ca număr, x este baza, respectiv 10; așadar x -ul reprezintă o realitate aritmetică *dată*. Numai că, scriind x în loc de 10, am ieșit din universul aritmetic, trecînd în cel algebric. Iar aci se întîmplă ceva: baza inițială, care era o rădăcină a ecuației, se regăsește perfect, *dar nu mai este unică*. Individualul s-a diversificat. În loc de o singură bază, avem trei, deci mai multe, dintre care unele pot fi numere iraționale sau complexe, după natura ecuației. Scriind astfel sub formă de ecuație un număr cu baza dată, am desfășurat baza după anumite determinatii care, deși nu-i schimbă natura de bază, i-o diversifică. Însă diversitatea bazelor, ca izotopi ai bazei inițiale, nu

poate fi obținută decît prin procedeul *general* (dacă există) de aflare a rădăcinilor, astfel încît individualul inițial și-a dat determinatii care, în clipa cînd au căzut sub procedeul general, au regăsit și adevrit, cu una dintre baze, termenul inițial.

x	(Baza dată, trecută prin scriere din aritmetic în algebric)
D_1, D_2 D_n	(Determinațiile bazei, sub forma ecuației prin care e descrisă)
$(DG)_1, (DG)_2$... $(DG)_n$	(Determinațiile = transformările obținute prin aplicarea procedurii general de rezolvare)
$(IG)_1, (DG)_2$ $(DG)_n$	(Baza dată, regăsită în mulțimea bazelor ecuației)

Schema logică este aceeași ca în synalethismul Robinson. De ce n-am putea spune că o bază numerică dată, intrată în ecuație, este ca statuia-bază a lui Condillac, intrată în experiența vieții de conștiință, sau ca forța vaporilor, sau ca robinsoniana rațiune umană? Toate se vor regăsi pe sine, dar multiplicat, prin synalethismul individualului.

Nu vom invoca alte exemple matematice, căci matematicile pot corupe logica — așa cum s-a și întîmplat, poate — prin desprinderea lor de tot, în timp ce logica are răspundere față de tot. De altfel, matematicile au ceva *în plus* față de logică (inventivitatea? infinitatea captată?), ceva de natură să lase permanent logica în urmă, ca pe o treaptă de luciditate pe care creația nouă o confirmă, dar și dezmințe tot timpul. Totuși vom folosi exemplul matematicilor și al tehnicii în general, pentru a pune în lumină faptul că o logică a synalethismului poate răspunde la mai multe întrebări decît cea a silogismului.

Matematicile și tehnica au adus într-adevăr, cu libertatea lor totală, atîtea obiecte de gîndire, atîtea obiecte efective și perspective noi, încît istoricii științelor s-au întrebat dacă rămîn suverane: marele principiu al științei de totdeauna, cauzalitatea, sau marele principiu logic al noncontradicției (pe care totuși continuă să-l folosească logica nouă, după modelul celei vechi). Causalitatea de pildă, care era (cu cele 4 tipuri de cauză) principiu universal la Aristotel și devenise cu Kant o categorie, pentru unii categoria fundamentală, s-a lăsat depășită de noile perspective deschise de știință. Un istoric contemporan al științelor a sfîrșit prin a spune că ele nu mai operează acum cu „de ce?”, ci cu „de ce nu?”. Ar fi o problemă dacă acest „de ce nu?” comportă și el tipuri, sau tot o problemă, dacă

Într-un nou tablou categorial nu ar trebui să-și găsească locul și el. Ce rămîne sigur însă este destituirea lui „de ce?” din rolul lui central, după cum sigur este că silogismul aristotelic, nefalsificat și lăsat să opereze, prin mediu, ca agent al celor 4 tipuri de cauză, nu poate în nici un caz da expresie și lui „de ce nu?”. În schimb synaethismul poate. Iar dacă „de ce?” a devenit un simplu caz particular al lui „de ce nu?”, cu atît mai mult silogismul este un caz particular al synaethismului, rînduindu-se în speță sub synaethismul individualului, pe care încercăm a-l descrie.

Vom da atunci un ultim exemplu de synaethism al individualului, tocmai cu silogismul. Ni se pare evident că trebuie pornit de la termenul mediu, care este nucleul silogismului. Un logician modern — dar unul măsurat — din prima jumătate a veacului, anume Greenwood, a spus: „*Ceea ce face posibil silogismul este faptul că un același termen (mediul, n.n.) poate fi și subiect și predicat*”. În lumina a tot ce s-a spus în scrisorile de față, să ne fie îngăduit a traduce: *un același termen poate fi și individual și general*. Dar acesta e tocmai individual-generalul, partea-tot, holomerul pe care l-am invocat de la început. El arată că silogismul nu poate fi conceput exclusiv în extensiune (cum fac cei care sfîrșesc prin a-l batjocori, cîțiva englezi, sau Poincaré), și mai ales că *mediul nu e luat de două ori în același sens*. „Toți oamenii” (sînt muritori) nu reprezintă același lucru cu „om” (Socrate) sau „oameni” (grecii sînt oameni). *Faptul* de a fi om, un exemplar uman, nu e totuna cu *natura* de om! Dacă nu accepți cuplajul individual-general, atunci ești silit să faci o identificare penibilă, atît gramatical cît și logic, una care ține *fie* de o proastă formalizare, ca în prezentarea: dacă *a* revine lui *b* și *b* lui *c*, *a* revine lui *c*, unde *b* ca literă e, firește, „același”, dar are la Aristotel sens doar de stenogramă, nu de simbolizare; *fie* ține de o proastă însemnare (*Bedeutung*) a cuvîntului.

În fond, cuplajul individual-general este acceptat în chip tacit de toți — în afară de logisticieni, unde literele nu vor să însemne nimic sau orice — și tocmai de aceea este valabil silogismul. Numai că prin individual trebuie înțeles acel termen care *singur* acceptă cuantificarea (nici determinațiile, ce au doar calitate, și nici generalul, neavînd cantitate), astfel încît „un grec”, „unii greci” sau „toți grecii” reprezintă ceva individual de fiecare dată.* Atunci silogismul

* Dacă astăzi cuantificatorul „existențial” și cel „universal” au atîta importanță, ni se pare că se întîmplă pentru că primul este substitutul (surogatul) individualului, celălalt substitutul (surogatul) generalului.

mul devine și el o simplă adevărire întemeiată, un synalethism în ultima lui concentrare, unde tema este *individualul*.

Sau, dacă silogismul este gata făcut, ca la cel care vrea să explice altuia ceva dinainte știut (deci are sens doar pedagogic ori polemic), el nu este chiar un synalethism, căci, în concentrația sa, el sare etapele. Este limpede că va fi un simplu corolar al unui synalethism. Într-adevăr, pentru a putea obține un silogism, trebuie să găsești termenul mediu; iar toată partea a II-a (peste care logica simbolică trece cu nepăsare) din *Analitice* constă din aflarea termenului mediu. Această căutare reprezintă operația hotărâtoare în silogistică, iar nicidecum prezentarea dovezii, odată termenul mediu găsit. Dar cum se „află” termenul mediu? Prin synalethismul individualului, vom spune. Ca în toate cele desfășurate la acest capitol, tema este individualul (Socrate, unii greci, toți grecii), un individual căruia îi revin tot felul de determinații libere, $D_1, D_2 \dots D_n$; căruia apoi îi revin determinațiile legate printr-un caracter general (umanul, de pildă), $(DG)_1 \dots (DG)_n$; și care se regăsește ca temă, de rîndul acesta laolaltă cu o întreagă familie sau mulțime de individualuri cuplate cu un general: $(IG)_1 \dots (IG)_n$.

Abia acum poate apărea silogismul obișnuit, care face două simplificări sau reduceri, ascunzînd desfășurarea synalethică: întâi, nu mai invocă determinațiile libere, căci a și găsit determinația necesară (caracterul de a fi muritor al omului); în al doilea rînd, nu deschide către o familie de individualuri, ci se închide cu o singură determinație (muritor) asupra unui singur individual (grecii). De aceea, silogismul ne va apărea drept un synalethism „slăbit” (cu vorba lui Aristotel însuși, despre dihotomia platoniciană). S-a pornit de la un individual și s-a revenit la el. Bucla se închide. Vom spune: silogismul este o închidere ce se închide, pe cînd synalethismul este una ce se deschide.

*

Cu synalethismul individualului, încheiem șirul formațiilor logice posibile. Exprimă oare mai bine synalethismul, luat în general, logicul? Ni s-a părut că da, în sine ca și în comparație cu silogismul. Și, în orice caz, ni se pare că *spune* ceva, unei culturi care, cu logica ei de o perfectă exactitate, se cufundă altminteri în muțenia mașinilor.

Structura oricărui synaethism

Am numit „synaethism” trei tipuri de formație logică, în care totul se petrece tematic, așadar prin propunerea unei teme, cu regăsirea ei adevărată și sporită. În fapt, s-au ivit *cinci* și nu trei feluri de synaethisme: câte două pentru adevărirea determinațiilor și cea a generalului, în măsura în care de fiecare dată individualul și generalul, respectiv individualul și determinațiile se pot interverti; și o singură formație posibilă la synaethismul individualului, în măsura în care de la individual, ca temă, nu se poate trece decât spre determinații, întâi libere și abia apoi spre unele legate de general. (Dacă se trece direct la general, atunci nu mai e necesar un synaethism.)

Aceste cinci synaethisme ne par a putea acoperi logic — dincolo de procesul de gândire al „demonstrației” sau explicației, care e restrâns la gândire, iar în sînul gândirii restrîns; din nou, la preocupări didactice ori polemice — nevoia de a reda mecanismul *înțelegerii*, pe care îl pun în joc toate științele spiritului, precum și mecanismul „adeveririi întemeiate”, activă deopotrivă în gândire și dincolo de ea. Așadar cinci formații logice ar năzui să pună în formă lumea

gîndului și lumea, ori de cîte ori acestea se ridică din precaritatea lor la ordine și formă.

Ordine și formă pot apărea, de altfel, și în anumite *dereglări* ale lumii ori ale gîndului, iar synalethismul este în măsură să acopere chiar și logica „dezordinii”, spre deosebire, poate, de orice alt mecanism logic ori calcul logic. Iată, de pildă, argumentarea ce urmează, redată sub forma unui dialog între copil și mamă, de către Ioachim Schumacher, în lucrarea *Die Angst vor dem Chaos*, apărută în 1937:

Copilul: De ce este așa frig la noi, mamă?

Mama: Fiindcă nu avem cărbuni.

Copilul: De ce nu avem cărbuni?

Mama: Pentru că tata e șomer.

Copilul: Și de ce tata e șomer?

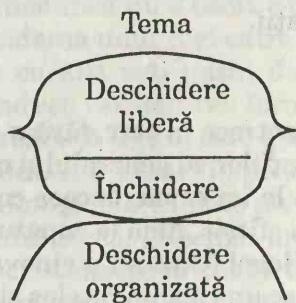
Mama: Pentru că există prea mulți cărbuni.

Se vede limpede că o asemenea argumentare este perfect logică, bineînțeles în logica dezordinii economico-sociale. Pe de altă parte, se vede că argumentarea se petrece *în cerc*, cum se desfășoară synalethismul în genere și cum *nu* se pot desfășura mecanismele logice și calculele logice cunoscute. S-ar spune totuși, forțînd argumentarea, că ea poate fi redată formal și printr-un dublu sau triplu silogism, de vreme ce este în joc explicația cauzală. („E frig la noi pentru că tata e șomer”, cu universală respectivă: „Ori de cîte ori e supraabundență de produse, apare și șomajul“.) Dar chiar și în această interpretare — posibilă, în fond, prin aceea că silogismul este și el un synalethism, unul slăbit —, încă ar trebui să se admită că prin silogism s-ar ajunge aci doar la concluzia: „De aceea este frig la noi acum”, adică la explicarea unei situații individuale simple și *de fapt*, în timp ce synalethismul adeverește și întemeiază o situație *de principiu*, cu multe alte aspecte decît cel de fapt. Silogismul nu te face să reflectezi logic, iar cînd el s-a încheiat, atunci totul s-a încheiat. În exemplul de față, cel puțin, silogismul ar fi de folosit pentru copilul din noi, pe cînd synalethismul ar tinde să fie pentru omul matur, care de fiecare dată reflectează asupra unei situații, nu o „explică” doar. Iar dacă se va spune că logica nu este un prilej de meditație, vom întreba: nici măcar un act de luciditate?

De vreme ce *acestea* sînt veleitățile synalethismului, sîntem datorii a-l acredita formal, cu tendința de a face vădit că forma de aci creează (ca pretutindeni unde e formă, iar nu simplă formalizare) un regim de necesitate, o inferență necesară.

Ce se petrece în orice synaethism? Se petrece un proces în 4 timpi: 1) o temă se pro-pune, într-un fel ori altul 2) se deschide liber 3) apoi se închide 4) după care, abia, se redeschide organizat. Am trecut această pulsație în 4 timpi pe seama „înțelegerii“ de care au nevoie științele spiritului; dar ea ne-ar putea apărea ca activă în cunoaștere deopotrivă, ca și în creație, revendicând deci caracterul unui mecanism universal. Astfel, *cunoașterea* începe hotărât tematic (nicidecum thetic, prin punerea unei propoziții) și conduce, printr-o răspîndire a temei, apoi printr-o bună încheiere, la un rezultat ce nu e defel o concluzie-încheiere, ci o adevărire care confirmă o mulțime deschisă de cazuri, deschisă chiar către noi întrebări. (De pildă, „tema“ substanțelor organice se pierde în răspîndirea lor liberă, pînă ce închiderea lanțului de carboni în hexagonul lui Kékulé a dat chimiei organice uimitoarea ei deschidere organizată, de astăzi.) Să lăsăm deoparte creația de *artă*, unde e limpede că o temă propusă se caută pe sine în propria ei răspîndire și se obține pe sine, deschisă către alte sensuri și interpretări, abia atunci cînd își găsește o bună închidere stilistică într-o întruchipare dată. Relevăm doar faptul că întreaga creație *tehnică* pare a sta sub acest mecanism logic și că putem să-l ilustrăm pornind de jos de tot, de la istoria elementară a omului, care, de pildă, își va fi pus cîndva problema (tema) încălzirii spațiului de locuit prin foc, va fi încercat în toate felurile, totuși pînă ce n-a găsit procedeul *închiderii focului* în ceva de ordinul sobei, nu va fi obținut căldura, controlat deschisă, de care avea trebuință. Fiecare mașină, la rîndul ei, este o închidere a energiei libere, cu trecerea ei în energie productivă.

Dar, la rîndul nostru, trebuie să strîngem răspîndirea unui asemenea mecanism într-o *închidere formală*, dacă vrem să-i dăm o deschidere „logică“. I-am putea da, pentru început, o descriere schematică, așadar i-am putea vedea spectrul. Pulsația în 4 timpi — temă, deschidere liberă, închidere, deschidere organizată — ar avea următorul contur (amintind parcă de un modul din coloana lui Brîncuși, răsturnată):



Pe de altă parte — și anticipînd asupra capacității de înlănțuire a synalethismelor — am putea închipui, tot schematic, felul cum un cîmp logic, organizat în 4 timpi în cadrul unei teme, ar genera o reacție în lanț (logic: conexiuni necesare) în jurul aceleiași teme și al synalethismului ei. Este, într-adevăr, firesc ca ultimul moment, tema adevărită, să se ofere el însuși drept o temă, care să genereze un al doilea synalethism și acesta un al treilea, dar toate învâluind pe cel care le-a generat. Am obține astfel un șir de *cîmpuri oscilante*, care dau modelul, nicidecum liniar, al unei încatenări logice. Și nu este acesta modelul înlănțuirilor logice de orice fel? Dacă am ales drept exemplul cel mai probant pentru ilustrarea synalethismului *Originea speciilor*, cu ridicarea varietății la specie, am putea acum sugera, pentru evoluția speciei și pentru evoluție în genere, schema de aci a cîmpurilor oscilante, în opoziție cu ideea unei evoluții liniare, ori ascendente în spirală. În evoluția lor, speciile ar da cîmpuri oscilante în jurul varietății inițiale. Sau, pe plan logic: temele inițiale nu se epuizează în adevărea lor întemeiată, ci, prin dezvoltarea ulterioară a acesteia din urmă, vibrează cu o amplitudine tot mai mare. *Trebuie* să existe în fizică o teorie a cîmpurilor oscilante, care să illustreze aceea ce ni se pare a fi procesualitatea logică dezvoltată: una a synalethismelor oscilînd în jurul celui fundamental. Dacă însă am menționat aci, cu anticipație, înlănțuirea posibilă a synalethismelor, a fost pentru a corecta de pe acum eventuala impresie că un *singur* synalethism (cum am arătat cu exemplele biologice, istorice, literare, tehnice, de cunoaștere sau speculative) ar da cu adevărat înțelesul deplin al oricărei vaste desfășurări logice.

Revenim totuși la un singur synalethism, spre a da seamă de structura lui, și, prin aceasta, de a logicului. Ceea ce am indicat mai sus drept schemă ori spectru, pentru mecanismul synalethismelor, nu exprimă cu adevărat forma, ci doar conturul lucrului; este o descriere formală, nu forma căutată. Pentru a reda forma, ne întoarcem la cercul tematic și la termenii temei în desfășurare: la general, individual și determinații.

*

Synalethismul se petrece în cerc, fără a cădea în circularitate. Fie că este al determinațiilor, al generalului ori al individualului, el arată cum se revine, ca la un capăt, la ceea ce era doar început. Dar capătul nu înseamnă și sfîrșit. Abia la capătul lor lucrurile stau „pe cap“, cu o vorbă a lui Hegel (care nu e vinovată decît cînd răstorni lumea), adică își primesc un cap, un înțeles și o deschidere către noi

înțelesuri, noi fapte și chiar noi făpturi. Așa ar putea fi și în „încercările” naturii — care adesea a fost privită ca o succesiune de încercări — și la fel s-a dovedit a fi într-o formație logică saturată, unde capătul, în loc să fixeze, generează o reacție în lanț. Vom revendica drept caracteristice, pentru o asemenea formație logică, două trăsături: faptul că ea are în sine *spontaneitatea temei*, în locul inerteiei unei simple propoziții, și, pe de altă parte, faptul că sfârșește la *productivitate* (determinări) bine asigurate, acum în lanț; generaluri inflexionate; individualuri noi, generate sub ordinea obținută, în locul unei concluzii fixatoare. Amîndouă trăsăturile vor reieși din structura synalethismului.

Spontaneitatea ține de funcția structurantă a temei. Tocmai aceasta s-a numit temă: o pro-punere, care trimite ca atare dincolo de ea. Nu e o simplă *perspectivă*, căci are un conținut, o tematică. Nu este nici o simplă *întrebare*, căci tema nu se satisface cu un răspuns. Ar părea să fie o *presupunere*, dar aceasta din urmă anticipează ceva, pe cînd tema deschide către o căutare. În sfîrșit, nu este nici o simplă *problemă*, de vreme ce problema tinde să aibă contur închis, în timp ce tema rămîne „problematică” și deschisă, chiar cînd se rezolvă.

Dar așa fiind, tema este toate acestea la un loc — deschidere de perspectivă, întrebare, presupunere, problemă — o dată cu învăluirea lor. Tema este „mediul” în care procesul logic se desfășoară. Se poate numi mediul cu egală îndreptățire „element”, cu termenul presocraticilor, iar elementul posedă o realitate metafizică și, corespunzător, una logică sau morală. Sîntem în elementul apei, după Thales, al focului sau al numărului, după alții, al ecologicului astăzi, așa cum sîntem moralicește în elementul cunoașterii, al adversității, al iubirii, al familiei sau al profesiunii. Pe plan logic, sîntem cu synalethismul în elementul temei. Iar ca și mediul sau elementul, tema înseamnă deschidere, tot ce se petrece logic ivindu-se și legîndu-se în deschiderea spontană a temei.

Deschiderea tematică însă nu e decît o condiție a logicului, nu încă logicul. Nici deschiderea unui real către ființă nu duce singură la un statut ontologic cu atît mai puțin deschiderea tematică la unul logic. Ceea ce va aduce vertebrarea formației, cu toate synalethisme, dîndu-le consistență logică, este apariția individualului și cuplarea lui cu generalul. S-a văzut limpede, în cele două synalethisme ale determinațiilor și în cele două ale generalului, felul cum abia individual-generalul făcea, întocmai unui germene de cristal, să se structureze și să cristalizeze întreaga formație; iar în synalethismul (de tip unic) al individualului, regăsirea temei însemna toc-

mai obținerea individual-generalului. Dacă lăsăm deocamdată deoparte acest ultim synaethism – care ne apare drept fundamental pentru oricare altul — devine evident, pentru primele patru, că ele se împlinesc prin buna închidere pe care le-o dă individual-generalul. *Un synaethism e posibil în clipa cînd un individual se cuplează cu un general.* Aceasta va însemna că înăuntrul celor patru synaethisme se petrece un proces de ordinul synaethismului al V-lea.

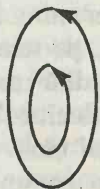
În orizontul temei apare, atunci, un principiu de ordine. Dezordine logică nu exista cu adevărat nici în primul moment, în ciuda liberei deschideri a temei: oricît de libere erau, deschiderile aveau loc în orizontul temei; și chiar dacă libertatea unui individual mergea pînă la contrazicerea temei, aceasta nu contrazicea, la rîndul ei, individualul, creîndu-se astfel o contradicție unilaterală. În sînul Revoluției franceze, ca temă istorică, aristocrației contrazic ideea revoluționară, dar aceasta combătîndu-i îi implică. Dacă însă toate sînt în deschiderea temei, deci în ordinea laxă a acesteia, nu toate sînt în ordinea ei strictă. S-ar putea spune că toate sînt în temă, dar nu toate „în temă“, cu expresia obișnuită. Nici măcar revoluționarii nu sînt toți în temă; doar cîțiva, și la un moment dat cîte unul singur. El, sau cei cîțiva, sau masele anumite, pot spune atunci o clipă: *La Révolution c'est moi, c'est nous.* Ei sînt purtătorii de general, cu care s-au cuplat. Înăuntrul temei a apărut atunci individual-generalul, prin care synaethismul istoric avea sorți de împlinire, ca orice synaethism.

Ar fi trebuit atunci început cu synaethismul al V-lea, al individualului, care le face posibile pe celelalte patru. Am început cu cel al determinațiilor, pentru că este mai frecvent și ca atare cel mai evident. Dar acum putem spune: synaethismul individualului este simburile, sămînța, nucleul formalizării logice. *Trebuie să existe un principiu formator, spre a obține forma.* Aceasta e lecția pe care ar putea-o da o logică a lui Hermes, respectiv a științelor omului. Fără a regîdi ideea de formă, o asemenea logică nu era cu putință. Poate că și formalismele moderne ar trebui să facă la fel.

Există o geneză a formelor și o viață a lor. Într-un ceas al culturii cînd formele geometriei (inclusiv cele perfecte ale Antichității) au fost puse în mișcare și cînd se poate vorbi de o geometrie a deformărilor, ca una a formelor și structurilor mai adînci, nu este oare surprinzător că logica menține staticismul formelor vechi și propune alte forme, tot statice? Dar științele omului arată la fiecare pas cum în materia, în gelatina informului, apare ceva care să dea formă. Forma nu e gata făcută.

În principiu, sub o judecată disjunctivă (care va trebui înfrîntă), forma ar fi *sau* a lucrului, *sau* una valabilă pentru toate lucrurile de același fel. Despre cea dintîi, forma lucrului anumit, forma individuală, vorbeau încă medievalii (dar nu pentru obiecte sau subiecte din realitate, ci pentru unele de închipuire), atunci cînd spuneau că fiecare înger are o formă a sa și este o specie diferită. Noi, modernii, spunem încă mai mult, cum că un lucru poate fi „în formă” (cu mult apreciată, de către filozofi, expresie sportivă: „a fi în formă”) și înțelegem că o realitate își poate face forma ei, așa cum melcul își face scoica lui, pe care nu o ia spre folosință alt melc, s-a spus. Pe de altă parte, „formă” mai înseamnă pentru moderni ceva, și acest sens s-a impus, el beneficiind și de „formalismul” de semne al logicii aristotelice: forma ar fi valabilă pentru toate lucrurile. Numai că atunci nu este propriu-zis formă, ci uni-formă. Așa fac matematicile, care pun uniformă peste toate obiectele lor, dacă într-adevăr matematicile sînt, cum spune Hilbert, știința „semnelor”. Așa face, în orice caz, teoria mulțimilor, cu mulțimile ei omogene și indiferente. Dar semnul nu e formă. Este formalizare, adică *neutralizare* (uniformizare) a conținutului. Iar formalismul modern, apărut întîi ca o logicizare a matematicilor, este o formalizare a formalizării, adică o prodigioasă, dar străină de formă, abstractizare a abstractului.

Între forma înțeleasă ca fiind a *fiecărui* lucru și forma valabilă pentru toate lucrurile este loc pentru forma logică a lucrurilor, care devine una a proceselor și înlănțuirilor lor. Asemenea forme apar sub un *nisus formativus*. Iar tendința formatoare se realizează printr-un principiu formator, care în cazul synaethismelor este synaethismul individualului. Atunci, în structura celor patru synaethisme este înscris faptul de a avea în ele pe al cincilea. Ea arată ca o închidere de orbită în jurul unui nucleu, ce este el însuși o închidere de orbită:



și ridică astfel problema: ce anume deosebește și ce solidarizează o închidere de alta? Sau ce deosebește sămînța arborelui logic, de arborele logic, generat de și purtător de sămînță.

Nucleul oricărei formații logice: Informantul

Înăuntrul oricărui synalethism este un synalethism, anume al V-lea. Formația logică pe care o propunem are, așadar, un nucleu. La fiecare din cele patru synalethisme (două ale determinațiilor, două ale generalului), în momentul 2 și 3 se desfășoară, sau mai degrabă *se înfășoară* un synalethism al individualului. Nu numai că oricare este în cerc, dar cercul are un miez. Dacă se poate risca pentru ontologie gândul că există, cu închiderea ce se deschide, un simbure al ființei, un *semen entis*, nu e mai riscant să se spună pentru formele logice că au un germene formator, un *semen formale*.

S-ar putea chiar sugera, pe această linie, că orice formă, nu numai cea logică, trebuie să aibă un germene formator, ceea ce ar duce la alt tip de „formalism” decât cel care ne stăpânește astăzi; căci dacă, pînă și în sînul realității moarte, nucleul atomului și germele cristalului reprezintă fiecare un astfel de *semen formale*, dacă apoi, de la structurile și formele vieții în sus, simburele, codul, oul originar sînt cele care dau configurațiile și întruchipările, atunci formalismul cel nou ar trebui să fie și el unul al *miezului*, nu al *cojii*, cum sînt prea des cele care ni se propun. Dar gândul rămîne, deo-

camdată, fără acoperire. Tot ce se poate cere acum este recunoașterea faptului că logica, sau măcar o anumită logică, aceea a lui Hermes, pune în joc formații cu miez, în loc de a se îndeletnici cu mărgelile de sticlă.

În miezul oricărui synalethism este un altul, cel informant al individualului. Ultimul poate fi privit ca „informant” în toate înțelesurile termenului, de la înțelesul aristotelic, cum că dă formă lucrului ca fiind in-formant, pînă la înțelesul modern, că aduce informație, informează, întocmai cum varietatea darwiniană era „informată” de exemplarele individuale alese, ce pregăteau ivirea speciei. Dar se poate da — pentru formația noastră logică, posibilă doar printr-altă formație logică, una originară — exemplul, încă mai potrivit formal, oferit de operațiile cu numere. În miezul oricărei operații cu numere există o operație: numărul însuși, care este, după cum se știe chiar dacă nu se recunoaște întotdeauna, rezultatul ridicării la putere a unei baze stabilite. Adunăm și înmulțim cu ridicări la putere, operăm cu operații, facem configurații numerice cu configurații numerice, în spiritul formal în care facem synalethisme cu synalethisme.

În clipa, așadar, cînd ajungem la formațiile logice prin care să putem înțelege atît structurile cît și procesele logicității, cădem peste un bimorfism. Synalethismul individualului, unul deosebit, face posibile synalethisme. Dar ce face posibil synalethismul individualului însuși?

*

Germenul formalismului logic, spunem, îl constituie cuplarea individualului cu generalul, tocmai opera synalethismului individualului. Cuplarea logică nu se face direct, prin integrarea individualului în general sau confiscarea lui de către ultimul (aceasta se întîmplă doar în condiția „extatică”, anume cea estetică, morală, religioasă, sau chiar de cunoaștere, dacă e una intuitivă), ci prin mijlocirea și acoperirea dintre determinațiile individualului și cele ale generalului. Acoperirea însă este hotărîtă de raportul dintre individual și general; prin urmare, acest raport interesează în cuplarea logică, el fiind cel care face posibil synalethismul individualului.

De la început, faptul că este vorba de un raport în miezul logicii, nu de ceva punctual ca propoziția, explică un aspect al miracolului logic. Ca și la matematică, unde bogăția și noutatea nu sînt aduse de număr (s-a spus că matematicile, în varietatea lor, nu se ocupă, de fapt, decît de teoria numerelor), ci sînt aduse de raport, logica însăși, în versiunea logicii lui Hermes, este posteritatea unui

raport, în speță a raportului dintre individual și general. Vom descrie *cinci* modalități ale acestui raport — anume raportul prepozițional, cel funcțional, cel de la multiplu la complex, de la parte la întreg și de la nedefinit la infinit — reținând pe ultimul drept criteriu logic prin excelență.

În *primul rînd*, stă, sau operează, raportul prepozițional, cel pe care îl sugerează prepozițiile, pur și simplu. S-a făcut caz de sugestia conjuncțiilor, pentru logică, și s-au folosit la nesfârșit cîteva conjuncții, ca „și“, „sau“, „dacă... atunci“, „nici“, drept particule pretins logice (așadar nici măcar toate conjuncțiile și nici cu vreo justificare „logică“ a celor preferate, ceea ce ar fi pus de la început problema esențială, în locul sau înaintea grabei de a porni la calcul). Dar chiar și așa, trebuie admis că particulele în chestiune operează doar exterior, ca legătură între propoziții oarbe, nicidecum ca raporturi înăuntrul propozițiilor, sau mai degrabă înăuntrul câmpului alcătuit de termeni logici cu un statut determinat, ca individualul și generalul. Legăturile exterioare oferite de conjuncții lasă deci din plin loc conectivității intime, create de prepoziții între individual și general. Este o întrebare dacă s-ar putea vorbi și de „conective“ prepoziționale și dacă li s-ar putea face matrice, cum s-au făcut pentru cele conjuncționale (firește, cu alte valori decît: adevărat și fals). Dar dacă ne mulțumim să vorbim de conectivitate în loc de conective, atunci vom spune că, în chip surprinzător, *toate* prepozițiile (spre deosebire de conjuncții) pot aduce o formă de conectivitate între individual și general, ca o raportare a lor.

Astfel I poate fi un raport de asociere *cu* G, într-unul de separare, adică *fără* G, în raport de contact, de așezare *asupra* ultimului, de apropiere sau depărtare *de* el, de desprindere *din* el, de posterioritate, *după* el, de direcționare *către* și *spre* el, în raport de ajungere *pînă* la el, de străbătare *prin* el, de rînduire *sub* el, de ființare *în* el. În oricare din aceste conectări, determinațiile I-ului sînt *ordonate* de către G. Astfel, *pînă* și individualul „fără“ de G este, de-a lungul întregii sale desfășurări posibile, în ordinea (aparent dezordinea) a ceea ce-i lipsește, așa cum „sub“ exprimă subordonarea sa statornică, iar „în“ subsumarea față de G (acesta fiind singurul raport între I și G de care vorbește logica extensională, care ar fi după unii logica însăși!). Nu ne vom sfii să spunem că raportul creat de „întru“ le cuprinde pe toate celelalte, fiind astfel raportul fundamental, dacă e înțeles ca preluînd în el evantaiul prepozițiilor. (Admițîndu-se că toate prepozițiile exprimă raporturi spațiale, „întru“ ar fi spațializatorul nespațializat.)

Atunci, la întrebarea: ce face posibil synalethismul individua-lului de la caz la caz, s-ar putea răspunde indicînd, de fiecare dată, ce raport prepozițional anume s-a creat între I și G. Iar răspunsul ar lua, firește, o formă obișnuit logică, atunci cînd s-ar admite posi-bilă construirea de matrice pentru fiecare prepoziție, cu greutatea de a închipui un tabel pentru „întru“, unde ar fi vorba de un ade-vărat arbore de conexiuni posibile.

Un al doilea raport între I și G, după cel prepozițional, sau în-văluindu-l formal pe acesta, ar fi raportul funcțional. Cuplul logic I-G este solidar cu ideea de funcție. Ni se spune, din perspectiva științei: „Noțiunea de funcție intervine ori de cîte ori anumite can-tități sînt legate printr-o anumită relație fizică“. Dacă ar fi numai așa, cu „cantități“, noțiunea de funcție n-ar avea ce căuta în științe-le omului. Dar tocmai la ele *dependența funcțională* este pretutin-denii activă. S-a mai spus că funcția nu mai trebuie definită, ca pe vremea lui Euler, prin dependența variabilelor, ci prin coresponden-ță. Dar corespondența este a unor mulțimi *date* (de aci recursul la teoria mulțimilor), în timp ce raportul funcțional între I și G este al unor mulțimi (de determinatii) ce se dau, variînd neîncetat. De fapt, corespondența este între variații, nu între variabile, iar variațiile sînt permanent legate; de aceea, „dependență funcțională“ poate spune mai mult decît „lege de corespondență“ între mulțimi.

Numai că variațiile I-ului, ca și ale G-ului, pot fi de mai multe feluri, și atunci dependența funcțională ia de fiecare dată un carac-ter deosebit, cum s-a și întîmplat în istoria logicii. Variația I-ului poate fi nulă, față de o variație efectivă a G-ului. Atunci I-ul este o constantă de tipul substanței individuale, substanța prin excelență și prima categorie la Aristotel, potrivit căruia generalul singur va-riază, sub chipul substanței secunde (specii și genuri) și al restului categoriilor (cantitate, calitate etc.). Raportul funcțional creat este acum relația dintre substanță și atributele, respectiv accidente ei. — Invers la moderni: pentru ei generalul e constant, el este cel care, ca atribut (predicat), are variația nulă, în timp ce individualul vari-ază liber. De aci „funcția propozițională“. În al treilea rînd, variația I-ului poate fi limitată, în timp ce a G-ului ar fi nelimitată. Astfel, individualul biologic variază în chip limitat, înăuntrul cîte unei specii, în timp ce structurile de viață pot fi nelimitate. Sau cu un alt exemplu: logosul uman este, în generalitatea sa, nelimitat, dar in-sul se rostește și își variază rostirile individuale în limitația cîte unei limbi. Raționalitatea, pe de altă parte, este și ea neîngrădită, în generalitatea ei, în timp ce indivizii raționali își închid variația lor de cunoaștere și gîndire în limitația unor construcții științifice,

filozofice sau ideologice, prin ultimele încercînd chiar să treacă raționalitate în realul istoric. Dependența funcțională, între o asemenea variație infinită a G-ului și una finită a I-ului, reprezintă funcția de *structură*, deschizînd poate către o logică a structurilor. Dar și invers, unei variații nelimitate a I-ului îi poate corespunde una limitată a G-ului. Spre a exemplifica tot în mare, vom spune că se prevede de pe acum că individualul biologic poate varia ca și la nesfîrșit, în timp ce viața cunoscută pe Terra este numai pe bază de carbon, altundeva în cosmos poate numai pe bază de siliciu, sau prin cine știe ce alte chimisme determinate. Există un „sistem“ al vicții care de astă dată închide generalul, așa cum structura închidea individualul. La fel, există un sistem de raționalitate, cel uman, care închide variația individului rațional, dar acesta din urmă se și concepe pe sine reeditat în versiuni cosmice care sparg sistemul. Între I și G se creează astfel o funcție de *sistem*, deschizînd, iarăși poate, spre o logică a sistemului. În sfîrșit, dependența funcțională între I și G poate avea loc sub variațiile *nelimitate* ale unuia și altuia. Individualul variază tot timpul către forme noi, sub specii care și ele evoluează către specii noi, așa cum insul uman, sub legile societății, face cu variația sa nelimitată ca și legile să se îmbogățească și schimbe neîncetat. Individualul și generalul se educă reciproc și se sporesc reciproc, în cadrul unei dependențe funcționale ce poate fi numită de *evoluție* ori de *creație*. În acest sens, ar fi loc pentru o logică a creației. Acestea ne par a fi raporturile funcționale între I și G.

Un al treilea raport între I și G este cel dintre și de la pluralitate la diversitate și de la multiplu la complex. Chiar în cele două raporturi precedente — pe care al treilea le formalizează într-un fel — se putea vedea cum pluralitatea prepozițiilor trecea în diversitatea uneia singure („între“), sau cum multiplicitatea raporturi funcționale, cu variații limitate de o parte ori alta, ar putea trece în complexitatea raportului funcțional dintre variațiile nelimitate ale I-ului și G-ului.

Dar raportul cel nou poate fi analizat în el însuși. Individualul liber proliferază, pînă la riscul de a intra în *pluralitatea* oarbă. Monadele pot fi oricîte. Dar monadele compun, și legea lor de compunere, spre deosebire de cea matematică, scoate din sistem și trece lucrurile pe altă orbită, dînd compuși în care pluralitatea s-a prefăcut în diversitate, sau încă mai bine, multiplul în complex. Chiar Leibniz spunea: monadele sînt simple, dar simplul se opune doar lui compus, nu și lui complex, ceea ce îngăduie ca indivizi simpli să se asocieze într-astfel, încît să lase în urma lor orice „compunere“ și să fie din nou unități simple, dar firește complexe, cum este orice

monadă. Cu această viziune, în care I-ul este plural și G-ul îl transpune în diversitate, dezbateră lui Platon între Unu și Multiplu este depășită. Unul *este* multiplu (în sensul complexității), multiplul este Unu, dacă ele nu rămân rigide în opoziția lor.

Ceea ce face ca dezbateră lui Platon să intre în impas este faptul că Unu și Multiplu sînt separate. Trecută în Unu și divers, sau în Unu și complex, opoziția se stinge, problema heracliteană luînd acum locul celei parmenidiene. La fel cu generalul și individualul. Ele nu pot fi gîndite numai ca ipostaze distincte, sub un fel de îngheț parmenidian. Raportul lor de intimitate (iar nu de exterioritate) hotărăște funcția lor logică, făcînd posibil synaethismul individualului. Prin raportarea sa la general, individualul se adună din risipa sa, refăcîndu-și la alt nivel unitatea, așa cum își sporește diversitatea și complexitatea. Cu asemenea unități, care au lăsat și ele în urma lor cantitatea și calitatea, contopindu-le, logica poartă în ea modelul formal pentru unitățile ce apar și hotărăsc de consistența oricăror științe, sau măcar pentru unitățile de niveluri atît de diferite din științele omului. Iar aci logica se poate efectiv întemeia pe o teorie a mulțimilor; sau este ea însăși o teorie a mulțimilor, anume acea teorie care, departe de-a rămîne la o proprietate inițială săracă a mulțimilor, le rezolvă pe acestea în *concept*.

Al patrulea raport între I și G, anume, raportul dintre mediu interior și mediu exterior, poate prezenta lucrurile răsturnat. El este solidar cu cel precedent, dar în timp ce I-ul monadă intra în pluralitate și G-ul dădea unitatea și unitățile, acum I-ul poate fi văzut ca o unitate, care tinde să preia asupra sa pluralitatea — în fapt vastitatea — mediului exterior. Această de a patra modalitate a raportului dintre I și G este cea mai frecventă și izbitoare formă de cuplare a lor, căci apare ca ultima evidență în cîmpul experienței *umane*. Simplificat vorbind, este raportul dintre parte-unitate și întreg-totalitate. Mediul exterior poate fi preluat ca mediu intern, așa cum marea sărată și caldă este preluată de mamifer ca sîngele cald și sărat din ființa lui; partea preia în sine întregul, sau se ridică la puterea întregului.

Toate exemplele date pentru holomer în *Scrisoarea a II-a* se pot traduce în termenii raportului dintre mediul extern și cel intern. Procesul de absorbție a *oikoumenei* în existența individuală reprezintă ieșirea acesteia din simpla subsumare a ei la lume, fiind cuplarea cu ea. Pentru o asemenea cuplare, expresia biologică există, am văzut-o la mamifer; expresia ei morală și spirituală apare peste tot în viața și istoria omului (insul ce devine lume, insul exemplar, model arhetipal pentru lume); pînă și expresia ei matematică exis-

tă, chiar dacă nu a fost valorificată matematic: este mulțimea cu un singur element. Numai funcția *logică* a unui asemenea raport de înțimitate între întreg și parte a rămas nerelevantă. Iar funcția ne pare a fi: absorbirea întregului de către parte, în așa fel încât partea să devină „informantă”.

Nici mediul extern singur, nici exemplarul individual singur nu au sens logic: ecologia nu înseamnă logică. Dar cuplarea lor are sens logic. Pe de altă parte, îmbinarea părții cu întregul în organism, organicismul ca atare, nu are sens logic pur nici el; într-un organism, am relevat mai sus că partea este *în* întreg, este chiar întru întreg și în funcție de el, dar ea nu *este* întregul, într-unul din momentele sale. Sau: în organism partea este în întreg, dar întregul nu este în parte; ea nu e parte-tot. Poate de aceea nu s-a obținut și nici nu se poate obține o logică a organicului; iar organicismul ca filozofie, în special în filozofia culturii pe linia lui Goethe, a putut în cel mai bun caz spune că totul e mai mult și altceva decât suma părților, dar nu și că totul este în parte. Partea nu este informantă, în organicism.

Dar cum poate deveni partea informantă? Prin aceea că *există întreguri care se distribuie fără să se împartă*. Un organism nu se distribuie fără să se împartă; în schimb, un concept, da; și la fel viața, rațiunea, un adevăr sau orice valoare, dar și lumina sau unda. Iar distribuirea indiviză era un criteriu ontologic: ființa este cea care se distribuie fără să se împartă, în primul rînd. Pe modelul ei sau cu suportul ei, sînt posibile logica și axiologia. Ceea ce apare doar implicit în toate logicile, anume faptul că ele au un suport ontologic, trebuie recunoscut deschis în logica lui Hermes. Informatorul logic, I-G-ul, reflectă, spectralizează, transpune pe plan formal actul ontologic. Altminteri logica n-ar vorbi decât despre semne (îndărătul cărora încă stă, poate, o metafizică).

Al cincilea și ultimul raport vine să dea suport formal tuturor celorlalte, care mai degrabă descriau raportările posibile ale I-ului la G decât să le confere chip logic. Raportul de față este cel dintre *nedefinit* și *infini*t, cu trecerea primului în cel din urmă. Să ne grăbim a spune că infinitul nu apare decât indirect în alte logici, în timp ce în matematici — pe modelul ascuns ori deschis al cărora erau făcute acele logici — abia prin captarea infinitului s-a obținut, în secolul al XVIII-lea, noutatea hotărîtoare. În științele omului însă infinitul (și nu cel vulgar, de extensiune) este o experiență familiară, iar logica lor trebuie să-l revendice pentru sine, văzînd în el un criteriu perfect formal.

Într-adevăr, infinitatea (o denumire mai potrivită decît „infini-
tul“, care dă sens de obiect la ceea ce, în realitate, ar dizolva și
obiectul și subiectul) apare după o *regulă*, după o lege. Dacă nu ar
exista o lege de producere a infinității, ea ar fi infinitul acela grosolan
al fără-de-marginilor, pe care-l sugerează în primul moment
teoria obișnuită a mulțimilor, cu grămezile ei de elemente acumu-
lîndu-se grămadă peste grămadă. Dar chiar această teorie a mulți-
milor a avut o regulă de formare a infinitului, numărul. Prin desfășu-
rarea lui organizată se obține infinitul, transfini-
tul și, în fond, tot
„paradisul acela cantorian“, de care nu vroiesc unii matematicieni
să se despartă. Timpul, la rîndul său, are din plin infinitate, căci se
desfășoară sub o regulă de formare. În schimb spațiul nu are o re-
gulă de formare și desfășurare, iar, de aceea, ne este penibil să con-
cepem un „spațiu infinit“, preferîndu-se ideea de spațiu în expansi-
une, sau chiar de spațiu elastic. Poate că tot de aceea, pentru că
spațiul nu are o lege de formare, anticii nu au reușit să închipuie un
zeu și pentru spațiu.

Dar semnificativ este că pînă și în limitele terestre și umane se
poate vorbi cu sens despre infinitate. Un izvor are, în felul său, infi-
nitate, căci stă sub o lege în act, pe cînd oceanul, chiar unul cosmic,
nu are. Pe un plan cu totul diferit, în pictură, de pildă, un portret
are finitudinea în el, fiind portretul unui ins anumit, al cărui chip
anumit vrea să-l redea întocmai; în schimb o icoană, deși chip de om
încă, poartă cu ea infinitatea, căci stă sub o lege, cea a sacrului. Si-
tuațiile umane, în genere, fie pot duce la blocări în cîte o finitudine,
fie pot avea infinitudine. Însuși Russell, logicianul, invocă în auto-
biografia sa infinitatea, pentru tot ce posedă un sens bun în experi-
ența sufletească a omului. Dar el nu se grăbește să vadă și „logicul“
aci. Pentru el, logicul și restul fac două.

Logicul totuși nu ființează doar în matematici și în cele mate-
matizabile. El ne apare acum ca formalizînd raportarea din orice
plan a individualului la general. Individualul prin el însuși este,
pînă la urmă, în dezordine și e nedefinit (*de nedefinit*, s-a spus), așa
cum ne-a și apărut în cele patru raporturi de pînă acum. Dar el stă
în fața generalului, iar atunci cînd se cuplează cu acesta intră în
ordine. Generalul îi dă legea, respectiv *regula de trecere în infini-
tate*. (Chiar infinitatea rea, cea de neîncetată reluare de sine, cade
în lotul logicii, căci are un simulacru de lege formatoare: repetiția.)
Generalul nu vine să de-finească individualul, nu-i dă margini, ci
tocmai nemargini, cu vorba eminesciană adîncă. Acum este deci în
joc altceva decît infinitul grosolan al fără-de-marginilor. Infinitatea
poate perfect apărea într-o limitare a realului, dar într-una care nu

limitează. Ori de câte ori nedefinitul individualului trece în infinitatea suscitată de general, apare o limită care nu limitează și, cu ea, un informant. Aceasta e opera synalethismului ultim, care ne-a apărut ca dînd de fapt sămînța formală pentru toate formațiile logice desfășurate.

Dacă se va pune întrebarea: cum se poate pleca în logică de la un principiu atît de complex (și grevat cu o regulă de formare) ca individual-generalul, se poate răspunde: Orice logică pleacă de la un principiu, pe care nici măcar nu-l justifică de obicei. De unde, în logica veche, *universală*? De unde, în logica nouă, *adevărul* primei propoziții? Poate din matematici, sau în spiritul matematicilor. Dar matematicile sînt teologia zilelor noastre, iar ce s-a întîmplat teologiei, care n-a putut da socoteală de lume, așa cum este ea, nedesăvîrșită, riscă să se întîmple și matematicilor, care nu pot da socoteală nu numai de lume, așa cum este, dar nici măcar de științe, așa cum sînt.

Pentru *această* lume și pentru științele asupra-i, cu deosebire pentru științele omului, trebuie o logică, nu pentru matematici, a căror consolidare din partea logicienilor este echivalentă cu încercarea eventuală a unui arhitect de a consolida piramidele. Iar pentru o logică a lumii, științelor și gîndirii reale, nu siguranța semnului ori a propoziției reprezintă începutul necesar, ci asigurarea mijlocit obținută. Totul tinde spre o formă ori alta de asigurare. În acest sens, synalethismul individualului este pe toate drumurile.

Pentru cititorul acestor pagini, s-ar putea ca teoria synalethismului propusă aci să fie o neîmplinire, adică nu o întemeiere adevărată. Dar în momentul cînd el declară acest lucru, nu-și dă poate seama că spune tocmai: nu s-a împlinit un synalethism.

Cuvînt următor despre logica lui Hermes

Scrisorile de față se încheie fără să sfîrșească. Ne gîndeam să ducem mai departe, pe cît ne-ar fi cu putință, teoria synalethismului, anume pînă la un adevărat formalism. Dar am întîlnit problema *formeii* și atunci trebuie să ne oprim. În definitiv, este forma un concept univoc? *Este formalismul de un singur tip?*

Nu am ajuns, aci, la nici o logică bine constituită — o știm; în cel mai bun caz am ajuns la logicitate, adică doar la orizontul în care trebuie căutată ținta. Pe de altă parte, am atins trei niveluri de cercetare, care ar reaminti de cunoscuta tripartiție: concept, judecată, raționament (dacă totuși holomer, krinamen și cu deosebire synalethism n-ar spune mai mult și uneori cu totul altceva decît ele). În sfîrșit, nu am obținut nici un calcul, ba chiar uneori apare aci sugestia că logica ar trebui să rămînă străină de noaptea calculului. Dar așa fiind, urmărirea unei logici pentru științele omului a dus la problema formeii și a formalismului prin care poate fi constituită o asemenea logică. Nu se poate căpăta o logică formală nouă cu ideea de formă a logicii *vechi*. Forma se ridică împotriva formeii.

CONFLICTUL FORMELOR

De îndată ce s-ar pune problema așa, va apărea evident că un conflict al formelor există încă de mult, peste tot în istorie și în cultură — în afară de logică! Un Diderot a dat expresie — poate simplificând prea mult, în spiritul opoziției sec. XVIII dintre natură și cultură — conflictului acestuia, spunînd că în ființa omului și-a făcut apariția un om artificial, care a intrat de la început în război civil cu omul natural, iar războiul acesta va dura, spune el, pînă la sfîrșitul umanității. Nu numai că formele vechi se opun celor noi, dar formele goale se opun celor pline, formele obținute prin rarefiere se opun celor obținute prin densificare, formele gata făcute celor ce se fac, formele deductive celor inductive, formele perfecte celor ce abia își caută perfecțiunea, formele ideale celor reale, formele pe bază de omogenitate celor pe bază de diversitate, formele pe bază de general celor individuale, formele ce se impun din afară celor ce se dau dinăuntru. Fără să ne dăm seama întotdeauna, trăim pe plan individual sau comunitar și gîndim peste tot în cultură sub conflictul formelor. Lumea nu scapă niciodată de zei — care se luptă între ei ca zeii olimpieni —, dar le dă de fiecare dată alt nume.

Logica singură n-a găsit nici un alt nume pentru divinitatea ei, care nu era decît una. Monoteismul acesta al formei ar fi avut măcar sens dacă își căuta o îndreptățire. Dar logicienii par a fi socotit de la sine înțeles faptul că „formă“, „formal“ și „formalism“ nu pot însemna fiecare decît un lucru. De aci îngustimea logicii, care nu poate da socoteală decît de unele mecanisme, fiind în realitate sortită să se alieze mecanicismului — despre care un fizician contemporan spunea că este cauza tuturor crizelor. Nici măcar un mecanicism mai puțin obișnuit, ca un ceasornic, nu poate fi înțeles „logic“, cu atît mai puțin un organism sau întruchipările spiritului. Nu este prea îngust conceptul logic de formă?

Am sugerat mai sus, în cîteva rînduri, că forma care face abstracție *de* nu poate fi totuna cu cea care face abstracție *din*. Dar forma logică invocată de obicei face abstracție *de*, după modelul matematicilor, ai căror reprezentanți acceptă lesne vorba lui Russell, cum că matematicile „nu știu despre ce vorbesc“, în speță că nu vor să vorbească despre nimic. Cu un asemenea concept de formă s-a ajuns în lingvistică chiar la o vorbire ce nu știe despre ce vorbește și care poate, cu reguli sintactice perfecte, să nu vorbească despre nimic. Cînd însă forma goală nu este prezentată atît de provocator, atunci rămîne faptul că ea face abstracție de orice conținut (cînd ar trebui poate spus: de orice conținut dat), nicidecum că ar fi însăși

forma conținutului. Dacă, mai departe, apare uneori și câte o implicație de conținut, forma pusă în joc este totuși *gata dată* — logica fiind legată de gîndirea „formată” — și atunci apare opoziția dintre un asemenea tip de formă și cea care (logic, iar nu psihologic) se dă. În sfîrșit, cînd s-ar accepta că există și forme pe care și le dă un conținut, logica obișnuită are grijă, întocmai matematicilor, să aducă omogeneitate în toate conținuturile. Căci, într-adevăr, matematicilor nu li s-ar mai putea obiecta, din perspectiva științelor omului, că ar fi științe ale cantității; li se poate în schimb obiecta că au rămas științe omogeneizante și ale omogenului. Pe modelul matematic, logica pune uni-formă lucrurilor pe care le ia în considerare. Nu ar fi loc și pentru idio-formă, o formă proprie? Iar între uniformă pusă lucrurilor și idioforma fiecăruia, nu ar fi loc pentru o întreagă lume a formelor? S-ar putea ca formele *acestea*, la diverse niveluri, să hotărască de o logică nouă, în orice caz de una a științelor omului, nicidecum formele logicii vechi, neputincioase în fața acelor științe.

Dacă trecem carența logicii pe seama înțelesului unilateral pe care-l dă formei, putem acum îndrăzni a spune mai mult: că totul ține de nesocotirea *individualului*, pe modelul îndrăgit de logicieni al matematicilor, unde individualul este abolit de la început. Scandalul lumii, dar și reușita ei se ivesc o dată cu individualul. Pentru gîndirea indiană, individuația aduce suferință, iar totul tinde să contribuie la reintegrarea individualului în întreg. Pentru Plotin, dimpotrivă, individuația este lotul făpturii, numai că „dincolo” fiecare făptură *este* toate celelalte, pe cînd aci, jos, fiecare rămîne ceea ce este. Individualul nu poate fi însă abolit fără riscul de a desființa lumea. Logica formelor goale sfîrșește ușor cu el, *subsumîndu-l* generalului. Dacă nu e posibilă o logică nouă, care să-l pună într-*alt* raport cu generalul, formele devin cimitirul lumii.

ONTOLOGIE ȘI LOGICĂ

Încheierea acestor scrisori a dat-o capitolul privitor la raporturile dintre individual și general. Spre deosebire de oricare alte logici axate pe general sau invocînd cel mult un individual statistic, unul cu uniformă, logica propusă aci se axează pe cuplajul dintre general și individual. Cum altfel ar putea fi ea o logică a „înțelegerii” — nu doar a explicației și a decurgerii *din* — dacă nu ar purta, formal, asupra situației individuale, ce trebuie „înțeleasă” peste tot în cultură? Dar o dată cu individualul și generalul, apar determinațiile,

atît ale unuia cît și ale celuilalt, iar cu cei trei termeni am regăsi un model ontologic alcătuit tot pe bază de individual-determinații-general. Se mai poate atunci vorbi despre logică?

Dar nu e decît firesc să fie așa, recunoscîndu-se acum deschis că logica și ontologia sînt solidare. Este chiar atît de firesc să fie solidare — vom spune — încît în clipa cînd logica, la începutul veacului, s-a desprins de ontologia realului, ea s-a aliat îndată apoi cu ontologia artefactului, respectiv a tehnicii și a mașinilor de calcul. Însă tocmai acoperirea dintre termenii logici și cei ontologici, care arată solidaritatea celor două discipline, este și cea care autorizează să se vadă deosebirea lor. Toți cei trei termeni, e drept, trebuie să fie deopotrivă în act, pentru ca ființa să aibă plinătate, de o parte, formația logică saturație, de altă parte. Dar în ontologic *primează determinațiile*, în logic raportul *individual-general*. Ontologic, o lume de simple determinații este posibilă și, în orice caz, poate fi gîndită ca o lume originară (de la haosul determinațiilor, în real sau gîndire, pînă la „elementul” presocraticilor sau unul modern, cum ar fi cîmpurile electromagnetice). Logic, în schimb, *primează raportul individual-general*, determinațiile fiind în subordinea celorlalți doi termeni și la discreția lor. Determinațiile singure pot avea efectiv o subzistență fără consistență, ca în presupusa „supă vitală”: sîntem în ontologie. Dar, în acest element originar, pot apărea vieți și legi de viață specifică, adică individual și general care să dea consistență subsistemului: sîntem într-un început de logică. Oricum ar fi, este caracterizator pentru logică faptul că individualul și generalul dispun ele de determinații, primul ducîndu-le liber, al doilea, organizat, și conducînd, astfel, la consistența logică.

FORMA LOGICĂ

În ce constă, acum, consistența logică dată de formă (înțelegînd prin formă tocmai termenul din latină înrudit cu *firmus* și gîndit drept ceea ce face ca lucrul „să țină”)? Toate scrisorile de față, în particular cele din a doua parte, au încercat să arate că ea nu poate consta numai din „inferențe valide” — cum e definită logica — sau din deducerea necesară a ceva din altceva, cum își prezenta și Aristotel silogismul său. Inferențele valide trebuie întemeiate, în validitatea lor — și tocmai de aci începe logica. În definitiv, din ceva dat se pot obține, în fapt, și chiar în principiu, mai multe inferențe valide, nu doar una. Din faptul că plouă, așadar, din „dacă plouă” rezultă necesar nu numai că „e ud afară”, dar și că „vegetația crește

mai bine", sau că „vremea se răcește“. Așa este și cu inferențele valide ale ounoașterii științifice: toate sînt în principiu ramificate. Dacă logica ia în considerație numai cîte o singură inferență validă, ar trebui să dea socoteală de această ideală liniaritate a desfășurării. (Într-un fel, Aristotel dă socoteală, cu termenul mediu, căci prin el nu se pot scoate din premisele date alte concluzii; modernii însă nu dau socoteală.) Numai că, nici liniaritatea și nici chiar ramificația inferențelor nu ar da mai mult decît capitolul „explicației“ și subcapitolul deducției din cuprinsul logicii, dar nu logica.

Consistența logică trebuie căutată la un nivel mai adînc decît cel al inferențelor valide, care doar o exprimă exterior. Dacă am lua ca obiect exemplar pentru studiul logicii gîndirea (logica fiind atunci gîndirea asupra gîndirii, sau încă mai bine, asupra gînditului), atunci ar trebui să fie izbitor faptul că a gîndi nu înseamnă a înlănțui gînduri, ci a *reveni asupra unuiu*. Abia după aceea se pot face înlănțuiri. Revenirea asupra gîndului — revenirea asupra temei, ce s-ar propune ea singură și dincolo de gîndire —, cu adevărarea ei întemeiată, a dat prima noutate efectivă, cu sorti de a deveni formală, în sînul unei logici a lui Hermes: synalethismul.

Am obținut astfel o schemă formală. Dar nu este încă un *formalism*. Spre a se pune în joc un adevărat formalism trebuie instituită o schemă care, dincolo de o „descriere formală“, să conducă la construcție și operație (cu sau fără calcul). Rămîn atunci, pentru logica lui Hermes, de obținut formalizarea efectivă a adevărării întemeiate și, în al doilea rînd, întemeierea prin aceasta a inferențelor valide.

TEORIA MULȚIMILOR SECUNDE

Ceea ce domină sau susține noua logică sugerată este o nouă teorie a mulțimilor, iar *aceasta* pare a putea fi formalizată, chiar în stilul formalismelor curente. Așa cum cele din urmă se desfășoară după: 1) un sistem de axiome 2) reguli de formare 3) teoreme, la fel ne închipuim că în teoria mulțimilor secunde putem considera: *drept axiome*, mulțimea mulțimilor cu un singur element, ca fiind un postulat consistent și necontradictoriu; *drept reguli de formare*, întâi, identitatea unilaterală, adică echivalarea mulțimii cu fiecare parte, în timp ce partea nu este echivalentă cu mulțimea, iar în al doilea rînd, compunerea mai multor elemente-mulțimi, ca dînd un nou element-mulțime, necompus, unitar și de nivel superior; *drept teoremă fundamentală*: „Dacă există mulțimi cu un singur element,

atunci compunerea mulțimilor conduce, din unitate în unitate, la *conceptul* mulțimii mulțimilor cu un singur element“.

Dar e puțin probabil că formalismul unei noi teorii a mulțimilor va fi același cu al celei vechi. Când mulțimile sînt tot de mulțimi, iar elementul iese din condiția de simplu element revocabil, susceptibil de înlocuit, anonim, atunci am trecut din lumea formelor moarte în cea a formelor vii, astfel că formalismul va fi altul.

SYNALETHISM ȘI FORMALISM DIALECTIC

În orizontul acestei teorii a mulțimilor secunde, odată formalizată, am putea sugera trecerea synalethismului, din simplă schemă formală în formalism. O primă încercare, rămasă în limitele ontologiei (cum apare în lucrarea *Devenirea întru ființă*, partea întâi) oferea un formalism doar *dialectic*, nu și unul logic. Desfășurarea era: temă—antitemă—teză—temă, unde antitema contrazicea tema, fără a fi contrazisă de ea; apoi se instituia pe cont propriu ca o teză; dar afirmîndu-se astfel, în loc să nege, regăsea tema, din orizontul căreia nu ieșise. Sau altfel: partea nega întregul, se regăsea apoi *în* el (teza) și, în cele din urmă, se regăsea *ca* el; întocmai ca în experiența vieții, unde fiecare se ivește ca o parte ce se opune lumii, propune apoi o modalitate de viață (teza), și astfel regăsește lumea. Era deci vorba de un întreg, de o parte disidentă, de o parte aderență, în fine de întregul refăcut.

Ceea ce autoriza să se vorbească de un formalism, anume de unul dialectic, era caracterul constructiv și operativ al schemei. Mișcarea dialectică se începea riguros, o dată cu faptul contradicției. În nedeterminarea din sînul universului tematic, contradicția aducea o primă legătură cu tema: antitema. Dialectica vine să arate că începutul de organizare și prima versiune a unei „lumi“, din oricare plan, sînt date de contradicție. Fiul contrazice pe tată în unicitatea lui, nu și acesta pe cel dintîi. La început stă opoziția. Abia cînd intri în contradicție știi pe ce lume trăiești. Non-eul lui Fichte contrazice eul, care de fapt îl instituie pe el. Din clipa în care s-a produs contradicția, s-a și deschis calea către teză (la Hegel, sinteză), care închide cercul și dă conținut orizontului tematic, prin regăsirea temei.

Dialectic, desfășurarea se va face mai departe prin orizonturi legate, în timp ce logic desfășurarea se face prin inferențe valide. Iar tot logic, tema este adevărită, nu numai prin contradicție, ci și prin cuplajul individual—general; căci acesta formalizează realul și posibilul laolaltă, pe cînd dialecticul — cum s-a întîmplat la Hegel

— exprimă formal doar desfășurarea *realului*, în sens larg, a istoriei umane și naturale. În acest înțeles, logica se dovedește a fi mai generală decît dialectica (invers decît a părut la prima vedere), făcînd din aceasta un caz particular al ei, cînd e vorba de o logică tematică.

SYNALETHISM ȘI FORMALISM LOGIC

Este deci necesară o a doua încercare, cea care ar deschide, ca aci, către un formalism *logic*. În vederea ei, tema a fost înțeleasă ca *mediu*, cu sensul bun al echivocului din cuvîntul „mediu”: atît mediu învăluitoare, cît și termen mijlocitor. Mediul astfel înțeles este generator nu numai de lumi reale, ci și posibile. În locul unei antiteze anumite și bine definite, pe bază de opoziție contradictorie, ca în real, a apărut o răspîndire nedefinită a temei, ca în posibil. (Tensiunea contradictorie este doar cazul limită al destinderii coexistenței, în universul posibilelor.) În această răspîndire și exterioritate, rigoarea o aduce trecerea nedefinitului în infinit; căci infinitudinea are o lege, nedefinitul nu.

Am văzut astfel cum putem pregăti formalismul logic. Totul se deschide cu *tema*, ca și la formalismul dialectic; dar pe cînd timpul al doilea dialectic îl dădea contradicția, timpul al doilea logic îl dă generarea unei lumi de către temă, care devine acum mediu exterior. Afinitatea cu tema există peste tot, în acest univers al posibilului temei. Problema nu e de a regăsi afinitatea cu tema, ci de a face din ea, ca mediu extern, un mediu intern. Deci schema logică ne-a părut a fi: Temă—mediu extern—mediu intern—tema adevărată și creatoare de inferențe valide.

Ca în cazul cercului dialectic, experiența cercului logic — mai vastă decît a celui dintîi — este imediată. Astfel, întîi vezi că se întîmplă și este ceva, constituindu-se ca o temă de gîndire ori viață; pe urmă, vezi că lucrul ar putea fi în multe feluri; apoi, vezi că nu poate fi decît într-un fel; în cele din urmă, înțelegi ce este el cu adevărat și tot ce ar putea decurge din faptul că el este așa.

Dar același început de formalizare poate fi prezentat prin trecerea nedefinitului în infinitudine, dacă mediul extern înseamnă nedefinire și cel intern aduce infinitudine. Atunci se obține: temă—nedefinit—infinitudine—*concept al temei*, cu infinită distribuire, așa cum se distribuie fără să se împartă orice concept. Deosebirea este că acum apare un criteriu de operativitate și desfășurare logică, criteriu activ în termenul individual. În cuvinte proprii, am spune că

individualul a trecut dintr-o limităție ce limitează într-una ce nu limitează.

Căci individualul este cel care obține infinitudinea. El nu poate fi niciodată cu adevărat mediu învăluitoare (și, de aceea, synalethismul său, al cincilea, e deosebit de celelalte patru). Dar *el* este cel care, preluând mediul în sine, aduce întregului consistența logică. Așa se întâmplă în cele patru synalethisme:

D-I- $\overline{\text{IG}}$ -DG, la primul;

D-G- $\overline{\text{IG}}$ -DG, pentru al doilea,

un synalethism fiind al realului, celălalt al posibilului.

Pentru cele două synalethisme rămase, anume ale generalului, răspîndirea se făcea *sau* prin individualuri dinainte cuplate cu un general,

deci G- $\overline{\text{IG}}$ -DG-GD;

sau prin determinații ale generalului:

G-DG- $\overline{\text{IG}}$ -GI.

De rîndul acesta primul synalethism este al posibilului, al doilea al realului. Dar peste tot cuplarea individualului cu generalul dădea consistența logică a întregului.

*

De la individual-general a plecat logica lui Hermes și pe acesta îl regăsește în miezul ei. L-a aflat ca indistinct la început, în cîmpul logic, anume drept un fel de parte purtătoare de întreg; l-a disociat în individual și general (iar orice disociere, diviziune și chiar dihotomie reală ori logică se face în părți eterogene, cum va trebui s-o arate logica propusă aci); l-a dezarticulat prin caracterul dislocant al rațiunii; a făcut cu el dovada că judecățile, silogisme, argumentările în logica clasică, synalethismele în logica nouă, nu se obțin prin asociere, ci tocmai prin disociere, rațiunea fiind facultatea de a descompune sau de a înțelege cum se descompun unitățile sintetice și nucleele realității în părți din care n-au fost compuse niciodată, ceea ce a dus la termenii logici, la triumghiul logic, la formațiile logice nesaturate, apoi la cele saturate, pînă la împlinirea synalethică, la capătul căreia poate începe reacția în lanț a inferențelor, respectiv a cîmpurilor oscilante în jurul temei — pentru ca acum logica lui

Hermes să facă, din individual-general, nu numai liantul lucrurilor, dar adevăratul lor principiu formator.

Cum poate individual-generalul căpăta acest rol „informant”? La fel cum s-a întâmplat în istoria științelor. Disciplina hotărîtoare pentru cultura științifică modernă, anume mecanica, s-a născut abia atunci cînd a fost luată în considerare, nu mișcarea corpurilor, ca în Antichitate, ci *acceleerația*. Totul începe cu accelerația. Dar individual-generalul reprezintă, în inerția lumii și a gîndului, tocmai acel individual care a intrat în accelerație (ca exemplarul privilegiat al lui Darwin). Cine nu intră în accelerație nu este — la lucruri, la oameni, ca și la gînduri. Sau „este” în proasta ontologie a inerției, pentru care s-au scris pînă acum mai multe logici decît avea nevoie cultura omului.

str. Sf. Lazăr 49, tel: 032 230060; 211252; 211225; fax: 032
270415

Bibliografie
CONSTANTIN NOICA
Ediții Humanitas
1990–1998

- Carte de înțelepciune* (antologie Humanitas), 1993
Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz și Kant, 1995
Cuvînt împreună despre rostirea românească, 1996
De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului, 1993
Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes, 1998
Echilibrul spiritual. Studii și eseuri (1929–1947),
ediție de Marin Diaconu, 1998
Eseuri de duminică, 1992
Introducere la miracolul eminescian, 1992
Între suflet și spirit. Publicistică (1930–1934),
ediție de Marin Diaconu, 1996
Jurnal de idei, 1990
Jurnal filozofic, 1990
Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie, 1997
Mathesis sau bucuriile simple, 1992
Modelul cultural european, 1993
Pagini despre sufletul românesc, 1991
Rugați-vă pentru fratele Alexandru, 1990
Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțină ceva nou, 1995
Semnele Minervei. Publicistică (1927–1929),
ediție de Marin Diaconu, 1994
Sentimentul românesc al ființei, 1996
Simple introduceri la bunătatea timpului nostru, 1992
Șase maladii ale spiritului contemporan, 1997

În pregătire:

- Despărțirea de Goethe*
Douăzeci și șapte de trepte ale realului
Moartea omului de mîine. Publicistică (1934–1937),
ediție de Marin Diaconu



Colecție inițiată, coordonată și finanțată de
Fundația pentru o Societate Deschisă.